206

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

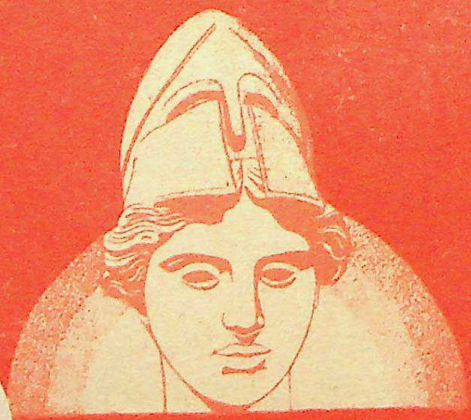
Bibliothèque de Philosophie scientifique

Directeur : Paul GAULTIER, de l'Institut

LOUIS RENOU

Membre de l'Institut

La civilisation de l'Inde ancienne



FLAMMARION

Gr-2
35

State Museum,
LUCKNOW

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

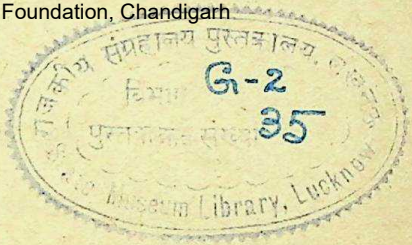
STATE MUSEUM, LUCKNOW
LIBRARY

Acc. No._____

Book No._____

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

G-2
35



901-9

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

954.01

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

State Museum,
LUCKNOW.

La civilisation de l'Inde ancienne

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bibliothèque de Philosophie Scientifique
Directeur : PAUL GAULTIER, de l'Institut

LOUIS RENOU
Membre de l'Institut

La civilisation de l'Inde ancienne

d'après les textes sanskrits

FLAMMARION, ÉDITEUR
26, RUE RACINE, PARIS, VI^e

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays.
Copyright 1950, by Ernest Flammarion.
Printed in France.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
State Museum,
LUCKNOW.

La civilisation de l'Inde ancienne

AVANT-PROPOS

La documentation de ce livre repose sur les sources sanskrites. Nous avons pris pour objet principal l'ensemble massif du savoir indien, condensé dans ces vastes disciplines qu'on appelle le Dharmaçâstra « les lois », l'Arthaçâstra « le profit », accessoirement aussi le Kâmaçâstra « le plaisir », qui prétendent englober les normes applicables à la vie indienne dans l'antiquité.

Nous avons fait état, naturellement, de données puisées à d'autres parties de la littérature, notamment à l'épigraphie, aux œuvres romanesques. Mais à titre secondaire. Malgré leur évidente partialité, les textes normatifs, les Traités, ont plus de chances de retenir une certaine réalité que la littérature de cour, dans laquelle la convention n'est pas moindre, et n'est pas rachetée par le souci d'une formulation précise. Les ouvrages de la période dite « védique », les textes pâlis — Canon et Jâtaka's — ont été utilisés surtout là où il importait de noter une origine, un état plus ancien (ou différent de l'état brâhmanique commun) de la tradition.

L'Inde que nous tentons de décrire ici est donc celle que reflètent la Smṛti (l'ensemble du savoir « non révélé ») et les textes qui en dépendent, c'est-à-dire en gros, l'Inde des premiers siècles de notre

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ère. Nous ne sommes, en principe, pas descendu au-delà de Harsa (milieu du VII^e s.). L'Arthaçâstra de Kauṭilya est probablement plus ancien que la Smṛti, mais même s'il était, comme le croient nombre de savants, contemporain du début de l'ère *gupta* dans sa rédaction actuelle, les données qu'il contient resteraient valables pour un état plus reculé de la tradition. Dans les disciplines prescriptives de l'Inde ancienne, la date d'un texte — même quand on est en mesure de la fixer, ce qui n'est pas fréquent — a peu de signification. Aussi bien n'avons-nous pu ni voulu retracer une évolution des usages, mais esquisser une description en marquant çà et là des tendances. Il n'y a guère plus de mouvement social perceptible à travers la littérature classique qu'il n'y a de mouvement linguistique entre la fixation du sanskrit par Pâṇini et les documents les plus récents.

Nous avons accordé une place variable aux faits, suivant que nos sources les traitaient avec plus ou moins de précision. Il nous a paru plus utile de coordonner les faits importants que d'énumérer des séries de détails purement pittoresques.

Quatre chapitres préliminaires aideront à situer la **civilisation** dans un cadre plus vaste, en traitant de manière succincte des rubriques suivantes : l'histoire, la littérature, la religion, les spéculations.

L. R.

N.-B. — Dans les mots sanskrits, *u* se prononce *ou; c* et *j* se prononcent *tch* et *dj; ṣ* distinct se prononce *ch; r* distinct se prononce *ri*. Les autres écarts ont relativement peu d'importance.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

INTRODUCTION

I

L'HISTOIRE

Laissant de côté la civilisation préhistorique dite de l'Indus (sites de Harappa et de Mohan-jo-Daro, découverts en 1921), qui s'est étendue dans la seconde moitié du troisième millénaire et semble bien, en dépit de traits religieux d'apparence indienne, avoir été une civilisation importée, les premiers linéaments d'histoire sont ceux que nous livrent les documents védiques.

A travers ces textes, on discerne les luttes entreprises par les envahisseurs âryens (détachés de la communauté indo-iranienne, en Iran oriental, probablement au début du second millénaire) pour se frayer un chemin à travers les passes qui de Kâbul et de Qandâhâr débouchent sur le haut et le moyen Indus; leurs efforts pour se maintenir dans les riches plaines du pays aux Sept Rivières; les guerres incessantes entre les tribus âryennes et non âryennes (celles-ci, dites dès Dâsa ou Dasyu); les rivalités entre clans âryens. Enfin, l'expansion progressive vers l'Est, jusqu'à la tête du delta du Gange, et vers le Sud, le long des côtes qui bordent le plateau central. Voilà qui emplit les siècles où s'étale la littérature védique. On y voit diverses peuplades accéder successivement à la primauté : les « cinq gens » du

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

*Rg*veda, les Bharata et leurs héritiers les Kuru-Pancâla qui feront du Kuruksetra (le Rohilkh*and*) le centre de la culture brâhmanique, enfin les clans du Videha (le Bihâr nord), dont la puissance a dû choir peu avant l'éclosion du bouddhisme.

Les textes bouddhiques marquent un déplacement nouveau du centre de gravité vers l'Est, avec la fixation du royaume de Magadha (Bihâr sud). Deux de ses souverains, Bimbisâra et son fils Ajâtaçatru, sont les contemporains du Buddha (dont le *nirvâna* est situé par la tradition singhalaise en 543 av. J.-C.; plus probablement en 478) ainsi que du Mahâvîra (*nirvâna* en 468). A la mort d'Ajâtaçatru, la dynastie retombe dans l'obscurité. Celle des Nanda — qui restera le symbole d'une richesse fabuleuse — lui succède, tôt renversée par un aventurier hardi, Candragupta, le Sandrakottos des Grecs, qui vers 320 avant Jésus-Christ fonde le premier grand empire indien, celui des Maurya.

Cependant des événements qui devaient être décisifs pour l'histoire ultérieure de l'Inde s'étaient produits aux confins du Nord-Ouest, dans cette zone sensible où tant de fois l'invasion allait passer. Reprenant les projets d'expansion vers l'Orient ébauchés par Cyrus, Darius (521-485) fondait les satrapies de Qandâhâr, de Kâbul et — la vingtième de son empire et la plus riche — celle de l'Indus. C'est lui qui imposa dans sa chancellerie l'écriture araméenne et qui, sur le plan matériel et spirituel, donna le branle à ce contact entre Grecs et Indiens qui fut, pour ces derniers au moins, de grande conséquence. C'est vers 450 que Hérodote, au cours de son voyage en Perse, recueille sur l'Inde les premières données exactes, tandis qu'un peu plus tard, vers 415, Ctésias de Cnide, le médecin d'Artaxerxès, inaugure dans ses Indika l'imagerie de l'Inde merveilleuse.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La domination achéménide s'était effritée peu à peu au cours du IVe siècle, quand brusquement Alexandre de Macédoine en revendique l'héritage. Il traverse l'Hindûkush en 327, l'Indus en 326, il défait sur l'Hydaspès (Vitastâ ou Jhelam) le Paurava (le Poros des Grecs), et poursuit sa marche dans le Panjâb oriental, en direction du Gange. La révolte de ses soldats l'oblige à se replier vers le Sud; il s'ouvre la route au travers des républiques confédérées du bas Panjâb et du Sindh, organisant des royaumes vassaux, installant des garnisons macédoniennes dans les villes dont il ordonne la création.

C'est Candragupta qui met un terme à la conquête grecque, du moins sur la rive gauche de l'Indus. En même temps, aidé (comme le veut la tradition indienne) par son ministre Câ*n*akya (alias Kau*ṭ*ilya), il renverse le dernier de Nanda et s'empare du trône à Pâ*ṭ*aliputra (Pa*ṭ*nâ), consolidant son pouvoir sur toute l'Inde du Nord. A sa cour figure un ambassadeur grec, Mégasthène, l'envoyé de Seleukos Nikator : c'est le rapport qu'il rédigea sur l'Inde, et dont le texte est perdu, qui inspira la plupart des écrivains grecs et latins. Sous Bindusâra, fils et successeur de Candragupta, l'Egypte et la Syrie envoient des représentants. Mais c'est avec son petit-fils Açoka, le Devânam*p*iya Piyadasi des inscriptions (prob. 260-227), que l'empire Maurya atteignit son apogée. Açoka conquiert le Kaliṅga (Orîsâ) par une guerre sanglante et poursuit la soumission d'un territoire qui finit par englober l'Inde entière, l'extrême Sud excepté, et une partie de l'Afghânistân. Ce ne sont pas ces conquêtes, cependant, qui ont illustré son nom. Converti au bouddhisme, Açoka s'en est fait le propagateur; il envoie des missionnaires au dehors et, durant la seconde partie du règne, il donne le modèle d'une administration toute de tolérance et de sagace compréhension, qui font

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de lui la personnalité morale la plus notable dans l'histoire de l'Inde. Les inscriptions monumentales qu'il érige aux extrémités de son domaine attestent son zèle; les colonnes sur lesquelles ces édits (ainsi à Sârnâth) sont parfois gravés comptent parmi les premières œuvres d'art conservées.

La suite du destin des Maurya est confuse; l'empire se disloque partiellement. Au centre même surgit, vers 180 avant Jésus-Christ, le pouvoir des Çunga, avec Pusyamitra; puis celui des Kâ*n*va. Mais c'est du Sud que vient cette fois l'assaut le plus vigoureux : à travers d'obscures vicissitudes, les Çâtavâhana ou Çâtakar*n*i fondent pour quatre siècles la domination ândhra, tandis qu'au Kalinga Khâravela établit pour un temps (vers 150 av. J.-C.) une principauté puissante. A l'extrémité de la péninsule sont les Pâ*ndy*a de Madura, dont un chef enverra vers l'an 20 avant l'ère une ambassade à l'empereur Auguste. Un peu plus tard, les Âbhîra se fixent à Nâsik et les Vâkâ*l*aka au Berâr.

Cependant les incursions des Grecs de Syrie et de Bactriane se font plus pressantes dans l'Inde affaiblie. Ils poussent jusqu'au Doâb, assiègent Ayodhyâ (Audh). Plusieurs de ces monarques grecs, au reste, s'indianisent : Ménandre, le Milinda des sources bouddhiques, est un sympathisant du bouddhisme; d'un autre, Antialkidas, l'ambassadeur auprès d'un roi d'Avanti, Héliodore, se déclare un dévot de Vis*n*u. C'est l'époque des premières grandes œuvres, les basreliefs des *stûpa* de Bhârhut et surtout de Sânchî (entre le IIe s. avant et le Ier s. ap. J.-C.), les sculptures de Bodhigayâ.

Ces monarchies « indo-grecques » succombent bientôt elles-mêmes à une poussée venue d'Asie centrale. Les Çaka, des Scythes iranisés, longtemps fixés au Çakasthâna (Seistân), les Pahlava ou Parthes, des-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cendent à leur tour vers les plaines de l'Indus, notamment avec Gondopharès ou -phernès (première moitié du 1er s. de l'ère), de qui une tradition associe le nom avec l'apôtre Thomas. Certains Çaka pousseront même jusqu'au Mâlva et aux abords du Dekkan, faisant revivre le vieux titre de satrape (ksatrapa) et propageant à des fins profanes la vieille culture sanskrite. Le chef le plus connu est Rudradâman (130-150) qui s'allie par mariage aux Çâtavâhana et dont le pouvoir survivra jusqu'aux Gupta.

La domination çaka-pahlava, à son tour, va être détruite par les Yue-chi, peuple d'Asie centrale dont un clan, conduit par Kujula Kadphisès, instaura vers le milieu du premier siècle de notre ère l'empire des Kusâna, les Turuska de la tradition littéraire. Dans l'Inde propre, les pointes avancées sont marquées par les villes d'Ayodhyâ, de Bénarès, de Pâṭaliputra. Traitant en égal avec Rome et avec les Han, le pouvoir kusâna s'affermit encore sous Vima Kadphisès (Kadphisès II) et surtout sous Kaniska (I) qui, accédant au trône vers 144, semble-t-il,— date longtemps contestée —, fixe sa capitale à Purusapura (Peshâvâr). Kaniska est surtout célèbre pour avoir patronné le bouddhisme et, comme le veut la tradition, convoqué un important concile. Il envoie des émissaires en Asie centrale et en Chine. Des voies de communication nouvelles, par terre et par mer, se sont ouvertes au profit des ports et des marchés indiens depuis les débuts de l'ère chrétienne; la découverte par les Grecs des lois de la mousson, vers 50, transforme le cabotage en navigation libre, permettant de relier l'Arabie aux côtes du Malabâr, et le Coromandel à toute l'Asie sud-orientale. C'est de ce temps que date l'expansion de la culture indienne vers l'Est, dont les monuments d'Ankor, ceux de l'art tiam et javanais attestent l'éclat. Dans l'Inde même c'est l'art de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mathurâ au Nord, les débuts d'Amarâvatî au Sud, les édifices souterrains de Nâsik, Kârlê, Kanhêrî, dans les régions côtières de l'Ouest. Mais l'art le plus caractéristique est la statuaire gréco-bouddhique du Gândhâra, née aux approches de notre ère et qui atteint son point culminant sous Kaniska : adaptation saisissante au génie indien de formes empruntées à l'art gréco-romain.

La mort de Vâsudeva (I), sans doute vers 230, marque la fin de la deuxième dynastie kusâna. Les assauts des Sâssânides ont déjà entamé son pouvoir à l'Ouest, cependant que, dans l'Inde même, certains territoires seront réduits par les Nâga, puis par les Gupta. Une troisième et une quatrième dynasties (celle-ci dite des Kidarites) se maintiendront sur des parcelles de l'Inde septentrionale jusqu'au IIIe siècle et bien plus tard encore dans la région de Kâbul.

A partir de 318, une grande dynastie, indigène celle-ci, les Gupta, se fonde dans la région de Pâlaliputra. Elle revêt une importance marquée avec Candragupta (I) qui contracta une union matrimoniale avec le clan puissant des Licchavi. Son successeur Samudragupta est le plus grand de la lignée; il règne jusqu'en 380 et soumet l'Inde presque entière, soit qu'il annexe directement les principautés, soit qu'il maintienne des États vassaux. Les Kidarites, les dynastes Çaka, les clans autonomes de Ceylan, lui rendent hommage. Avec lui et ses successeurs immédiats, c'est l'âge d'or de la civilisation indienne, les œuvres classiques du brâhmanisme littéraire, la floraison de la sculpture d'inspiration hindouiste ou bouddhique (Amarâvatî, les Buddha, le pilier de Delhî); l'art *gupta* sert de norme pour tout le développement qui suivra, jusqu'au IXe siècle. Cependant le bouddhisme perd son ressort et, relégué au second rang, sera progressivement rebrassé dans la masse indienne.

State Museum, LUCKNOW.
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Candragupta II, surnommé Vikramâditya (380-413), étend encore son domaine, par la politique et par l'alliance; il abolit les vestiges du pouvoir *çaka* au Mâlva et au Kâ*th*iyâvâr (388). Son nom s'est idéalisé dans la légende, avec le souvenir d'une cour fastueuse et des « neuf joyaux » qui l'ornent, au nombre desquels on veut compter le poète Kâlidâsa. Sous son règne, le moine chinois Fa-hien, qui traverse l'Inde du Nord depuis le Gândhâra jusqu'à Tâmralipti (Tâmluk) avant de gagner Ceylan, atteste les prestiges et la richesse du royaume.

La dynastie se maintient avec Kumâragupta (I) (415-455) et Skandagupta (456-467), puis décline brusquement, pour se survivre obscurément au Bengale jusqu'au milieu du VI^e^ siècle. La littérature et l'art conserveront leurs formes parfaites : le VI^e^ siècle est l'époque des fresques d'Aja*n*tâ.

C'est, une fois encore, d'Asie centrale que vient le coup qui met fin à l'hégémonie gupta : les Chionites (dynastie des Hephtalites) — ceux que la tradition indienne appelle les Hû*n*a (les Huns) — installés en Bactriane, puis descendus au Panjâb et repoussés d'abord par Skandagupta, se font plus menaçants à la fin du V^e^ siècle avec Toramâ*n*a et surtout (vers 515-544) avec Mihirakula, qui pousse ses hordes jusqu'à Era*n*, dans le Mâlva oriental. Le roi de Daçapura (Mandasôr) Yaçodharman les arrête enfin, non sans qu'ils aient fait ravage dans les communautés bouddhiques et désagrégé l'empire Gupta en une poussière d'Etats à leur tour vite évanouis. C'est ainsi qu'au VI^e^ siècle les pouvoirs prépondérants sont les Maukhari dans le Magadha et l'Audh (dynastie en *-varman*), les rois de Valabhî au Kâ*th*iyâvâr, héritiers des Çaka. Harsa(vardhana) Çîlâditya réussit à fonder à Kanyâkubja (Kanoj), de 607 à 648, un empire stable, le dernier de l'Inde prémusulmane, et à la suite de cam-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pagnes heureuses se fait reconnaître par les princes de l'Inde du Nord. Protecteur de la religion et des lettres, poète lui-même, son règne heureux nous est retracé en détail par le pèlerin chinois Hiuan-tsang qui fut longtemps son hôte. A la mort de Harsa, la décomposition s'accentue. A partir du VII^e^ siècle le Kâçmîr se manifeste comme État souverain et étend même, au début du VIII^e^, son emprise jusqu'au Doâb. Des Gauḍa (Bengale) régissent quelque temps le Magadha, cédant ensuite la place, vers la fin du VIII^e^ siècle, à la longue série des Pâla, qui déborderont plusieurs fois les limites de la province, et auxquels succéderont pour une courte période les Sena (XI^e^ s.). Au Mâlva, ce sont les Paramâra, dont l'apogée est le règne de Bhoja de Dhârâ (XI^e^ s.), tandis qu'à Kanoj même les Prâtihâra, fixés depuis 836, conquerront un temps, sous un autre Bhoja (fin du IX^e^ s.), la plus grande partie de l'Hindustân propre.

Le morcellement n'est pas moins prononcé au Dekkan, où les Çâtavâhana ont disparu à la fin du III^e^ siècle, les Vâkâṭaka au V^e^. Quelques fortes dynasties locales s'accréditent, les Pallava sur la côte de Coromandel et notamment à Kânjîpuram (IV^e^ au VIII^e^ s.), les Kadamba à l'Ouest, les Câḷukya installés au Karnâṭaka (VI^e^ au VIII^e^ s.) et notamment à Vâtâpi (Bâdâmi), où leur souverain le plus marquant, Pulakeçin II, brise vers 620 une offensive de Harsa. D'autres Câḷukya se fixent plus au Sud, à Kalyâṇi, et une branche connexe, dite des Câḷukya orientaux ou de Vengî, prolongera son existence jusqu'au XIII^e^ siècle, entamée, puis supplée par les Coḷa qui poussent jusqu'au Bengale et à Ceylan. Enfin les Râṣṭrakûṭa, originaires du pays marathe, tiennent vers la fin du VIII^e^ siècle les territoires qui vont du Gujrât à Tanjore. Plusieurs de ces royaumes, et surtout les Pallava au Sud, les Pâla au Nord, ont développé en

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sculpture et en architecture des styles originaux; le fameux Kailâsa d'Elûrâ (VIIIe s.) fut construit par les Râs*t*rakû*ṭ*a.

Cependant l'Islâm a entamé depuis longtemps l'intégrité indienne. La conquête du Sindh remonte à 711; les incursions de Mahmûd de Ghaznî le portent progressivement jusqu'à Kanoj, en 1018, c'est-à-dire au cœur de l'Hindustân; l'une après l'autre les principautés hindoues succombent. Une période de l'histoire de l'Inde est révolue.

II

LA LITTÉRATURE

La langue sanskrite s'est constituée dans l'Inde du Nord-Ouest au cours du second millénaire avant notre ère. C'est un rameau détaché du groupe linguistique qu'on restitue sous le nom d'indo-iranien, et qui lui-même dérive de la langue mère, l'indo-européen. Sous une forme nettement archaïque, riche en structures nominales et verbales encore mal coordonnées, le sanskrit a servi d'abord d'expression littéraire au Veda.

Le Veda ou « savoir » désigne un ensemble de textes qui, tout en s'échelonnant sur de longs siècles (en gros, du XVe au VIe s. av. l'ère), ressortissent à une même organisation religieuse, la religion dite védique. Les plus anciens documents sont les Sa*m*hitâ « Recueils », qui contiennent avant tout des panégyriques versifiés à l'adresse des principales divinités du culte, mais aussi des formules isolées propres à être récitées au cours des cérémonies, des strophes ou groupes de strophes destinées au chant, des incantations, enfin

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des tranches d'une prose commentant un rituel. On les divise en *R*gveda « Veda des strophes », Yajurveda « Veda des formules sacrificielles », Sâmaveda « Veda des mélodies ». A ces trois Veda — dont le plus ancien, le plus important de beaucoup, est le *R*gveda —, ou, comme on dit encore, à la Triple Science, s'ajoutera plus tard l'Atharvaveda. C'est le Veda au sens restreint du terme. Au sens large, tout ou partie des textes qui suivent y sont inclus :

Les Brâhma*n*a « Interprétations sur le *brahman* », recueils en prose qui visent à donner la raison d'être des pratiques du culte, à les illustrer par des légendes et parfois à en interpréter littéralement les formules. Les Âra*n*yaka « Textes forestiers », les Upanisad « Equivalences spéculatives », forment des prolongements aux Brâhma*n*a : ils acheminent les données rituelles vers l'explication symbolique ou vers la spéculation.

A cet ensemble qui définit la *çruti* « Révélation » s'oppose la *smrti* « Tradition (humaine) », qui comprend notamment les six « membres annexes » du Veda, phonétique, rituel, grammaire, étymologie, métrique, astronomie.

Chacun de ces textes est affecté à l'un ou l'autre des quatre Veda et, à l'intérieur de ces Veda, à des écoles qui se sont multipliées avec le temps, et qui sont dépositaires d'une teneur particulière du texte sacré, d'habitudes liturgiques propres. Par son antiquité, par la richesse de la mythologie et du rituel, toute cette littérature est d'une valeur incomparable. Sur le plan littéraire, nombre de poèmes du *R*gveda et de l'Atharvaveda, certains passages des Brâhma*n*a et des Upanisad, comptent parmi ce que l'Inde a produit de plus pur.

Les récits légendaires *(itihâsa)* auxquels les textes védiques renvoient souvent ont fourni certains des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

matériaux dont est bâtie l'Epopée. Aux alentours de notre ère, celle-ci a pris forme en deux œuvres considérables :

a) Le Mahâbhârata « le Grand (récit de la guerre) des Bharata », œuvre collective, vaste poème de quatre-vingt-dix mille *çloka* (distiques) et dix-huit *parvan* (livres), qui retrace la rivalité entre les deux lignées des descendants de Bharata, les cent Kaurava et leurs cousins les cinq frères Pân*d*ava, rivalité qui aboutit à une guerre inexpiable et à la mort de tous les chefs. Ce récit est traversé d'épisodes nombreux (citons parmi les plus connus Nala et Damayantî, ainsi que Sâvitrî), de fables, d'apologues, de longues dissertations politiques ou morales qui font du Mahâbhârata la source fondamentale de l'hindouisme et comme le résumé des croyances indiennes. C'est aussi une œuvre d'art, où ne manquent pas les scènes vigoureuses, les dialogues saisissants de vie, servis par une langue simple, rude, qui atteint parfois à la grandeur. La fameuse Bhagavadgîtâ « le Chant du Bienheureux », bref poème lyrique-didactique, évangile du k*rs*naïsme, est insérée dans le Mahâbhârata, qui s'alourdit d'un supplément, le Harivam*ç*a « la Lignée de Hari (= Vis*n*u) » (IV^e^ s.?), manuel de légendes à l'usage de la secte Bhâgavata.

b) La seconde grande épopée, de rédaction plus récente, est le Râmâya*n*a « la Geste de Râma », poème en vingt-quatre mille *çloka* et sept chants, attribué à Vâlmîki, et qui remanie littérairement un vieux thème dont on retrouve les traces en divers points de l'Asie. Ce sont les aventures de Râma, prince d'Ayodhyâ, et de sa femme, la noble Sîtâ : un récit traversé de folklore et de souvenirs historiques, destiné à être repris inépuisablement dans les littératures indiennes. Œuvre de cour assujettie à certaines conventions de forme et de pensée, le Râmâya*n*a con-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tient nombre de passages d'une réelle délicatesse d'expression et de sensibilité.

Confinée d'abord dans la caste sacerdotale, la littérature du brâhmanisme se vulgarise avec les Purâṇa « les Antiques », puis avec les innombrables traités sectaires du visnuïsme, du çivaïsme, du çâktisme, qui se répandent à travers tout le Moyen Age. Dans les Purâṇa anciens, l'empreinte de secte est nulle ou faible. Ce sont des recueils de légendes et de mythes arrangés en cosmogonie, mêlés de quelques faits historiques, souvent farcis d'hymnes, de recettes religieuses ou magiques, d'instructions diverses qui en font autant de petites encyclopédies. Le point de départ a dû être les traditions locales attachées à tel ou tel pèlerinage ou lieu saint. Les plus connus sont le Visnupurâṇa « le Purâṇa (révélé par) Visnu » et le Bhâgavatapurâṇa (plus tardif) « le Purâṇa des adeptes du Bienheureux (= Krsna) ».

Parmi les textes sectaires, il faut citer au moins les Tantra, recueils analogues aux Purâṇa, mais voués à des représentations plus ésotériques; ils font souvent prévaloir le culte de la *çakti* « la puissance » féminine que symbolise la Déesse par excellence, l'épouse de Çiva aux noms multiples.

L'enseignement sur le *dharma*, c'est-à-dire sur la « norme » hindoue, donné de manière diffuse dans l'Epopée et la littérature religieuse, a été codifié dès la fin du védisme dans des textes d'abord rédigés en *sûtra* « Aphorismes », puis en versets, et qui forment le Dharmaçâstra « l'Enseignement sur le *dharma* », ou, comme on dit plus simplement, la Smrti « la Tradition (par excellence) ». Le plus renommé est le Traité de Manu ou des Mânava, connu sous le titre de Lois de Manu, qui date des environs de notre ère. Une littérature énorme en est résultée, qui s'est poursuivie par la voie des commentaires (véritables sommes

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de jurisprudence) jusqu'à l'époque contemporaine. Le Dharmaçâstra ancien englobe, outre des doctrines juridiques (droit civil et droit pénal), une masse de faits relevant de la coutume, d'autres d'essence religieuse (ainsi une théorie des expiations) et politique (droit royal), enfin nombre de versets gnomiques et d'excursus divers.

Le pendant du Dharmaçâstra est l'Arthaçâstra « l'Enseignement sur le profit » et le Kâmaçâstra « l'Enseignement sur le plaisir ». Mais les œuvres écrites sont ici bien moins nombreuses. L'Arthaçâstra est représenté par un traité de grande importance, que la tradition attribue à Kauṭilya, c'est-à-dire au ministre de Candragupta le Maurya, ce qui le situerait au IVe siècle avant notre ère; mais l'attribution reste très douteuse. Il repétrit de manière indépendante la matière du *dharma*, mais l'objet essentiel y est de décrire pour les besoins du prince la politique, l'économie et l'administration de l'Etat. Ce texte difficile est une mine de renseignements originaux sur la société ancienne. Les traités ultérieurs concernent d'ordinaire plus particulièrement la politique ou Nîti. Quant au Kâmaçâstra, le représentant le mieux connu de cette « science » est le Kâmasûtra de Vâtsyâyana (Ve s.?) qui, outre l'Erotique proprement dite, traite de la vie de cour, des usages du monde et de questions connexes au sujet principal. Les œuvres qui suivent sont plus ou moins spécialisées.

D'autres disciplines théoriques ont eu un retentissement plus direct sur les lettres : ce sont la métrique et la lexicographie qui ont produit à haute époque des œuvres notables, et surtout la poétique (Alaṃkâraçâstra) et la grammaire (Vyâkaraṇa). La poétique, qui s'est dissociée de la dramaturgie pour instaurer une discipline autonome, englobe toutes les règles que le poète a besoin de s'assimiler pour travailler

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

efficacement, et en particulier une théorie fort élaborée des figures de rhétorique. Les traités sont échelonnés depuis Bhâmaha, Da*n*din et Vâmana, c'est-à-dire les VII^e^ ou VIII^e^ siècles; ceux du Moyen Age prennent souvent des proportions énormes; d'autres traitent de questions spéciales, ainsi la curieuse Kâvyamîmâ*m*sâ « l'Exégèse de la poésie » de Râjaçekhara (IX-X^e^ s.). Les fondements sont dans l'ouvrage de dramaturgie attribué à Bharata, le Nâ*t*yaçâstra, qui peut remonter aux premiers siècles de notre ère et condense en versets serrés toute la convention relative au théâtre, à la danse, à la mimique, à la musique et au chant dramatiques. Il existe divers manuels sur la danse, la musique, l'architecture et maints autres arts, jusqu'à celui de la cuisine ou du vol.

Quant à la grammaire, dont les premières inquisitions, sur le domaine phonétique, datent de l'époque védique, la Bible en demeure le traité en huit chapitres qu'on doit à Pâ*n*ini et qui remonte sans doute au IV^e^ siècle avant l'ère. Il expose en « aphorismes » très concis la structure de la langue sanskrite telle qu'elle se présente au sortir du védisme, simplifiée, normalisée, le « sanskrit classique » comme on l'appellera désormais. L'œuvre de Pâ*n*ini, qui a fait l'objet d'une longue suite de commentaires (citons au moins l'extraordinaire Mahâbhâsya « Grand Commentaire » de Patanjali, I^er^ ou II^e^ s. av. J.-C.), est à coup sûr l'un des produits significatifs du génie indien.

Dans les disciplines scientifiques, des œuvres importantes sont apparues : pour l'astronomie — souvent mal dégagée de considérations astrologiques — les traités de Varâhamihira (VI^e^ s.); pour les mathématiques — élaborées en fonction de l'astronomie — les traités d'Âryabha*ta* (V^e^ s.), de Brahmagupta (VII^e^) et de Bhâskara (XII^e^); pour la médecine, les sommes attribuées à Caraka et à Suçruta, qui ont été prépa-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

rées sinon composées à haute époque. S'il n'y a guère d'ouvrages historiques, nombre de textes contiennent sous une forme plus ou moins romancée des éléments d'annales, des récits suivis; le plus authentique est la Râjatarangiṇî « la Rivière des rois » de Kalhaṇa (XII^e s.), brillante chronique des dynasties du Kâçmîr. La source principale demeure l'immense épigraphie sanskrite, avec ses panégyriques royaux de dimension parfois considérable, ses chartes de donations aux brâhmanes, aux communautés, ses édits ou décrets.

Plusieurs ouvrages traitent de matières non homogènes, ainsi la curieuse Bṛhatsaṃhitâ « le Grand recueil » de Varâhamihira (VI^e s.) ou le Caturvargacintâmaṇi « le Joyau idéal des quatre objets (de l'activité humaine) » de Hemâdri (XIII^e s.).

Aucun de ces domaines n'a connu l'extension de la littérature philosophique. Les spéculations les plus anciennes remontent aux hymnes du Veda; elles ont pris une forme plus arrêtée dans les Upanisad qui sont, en même temps que l'aboutissement du védisme, la porte d'accès au Vedânta classique. Ce Vedânta ou « Fin du Veda » s'organise, aux premiers siècles de l'ère, en un recueil d'aphorismes passablement obscurs, attribués à Bâdarâyaṇa. L'interprétation orale dont ils font l'objet vient aboutir, au IX^e siècle, au vaste commentaire de Çankara, qui en conduit les thèses à l'extrême. Les auteurs qui suivent, Râmânuja (XI^e s.), Nimbârka (XIII^e?), Madhva (XIII^e), Vallabha (XVI^e) et autres, aménagent diversement l'exégèse des Vedântasûtra. Plusieurs écoles se constituent, chacune repensant à sa manière tous les textes anciens, y compris la Gîtâ, qui leur semblent utilisables à des fins vedântiques. Ce sera la littérature la plus féconde du Moyen Age.

Bien qu'il prolonge exactement la pensée de certaines Upanisad, le Vedânta est pourtant moins ortho-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

doxe que la Mîmâ*m*sâ ou « Exégèse (par excellence) », dont les « aphorismes », compilés par Jaimini (IIIe s.?) et souvent commentés depuis, donnent des règles d'interprétation sur le rituel et le *dharma*. Deux grandes écoles se sont constituées, celle de Prabhâkara à partir du VIIe siècle, de Kumârila au VIIIe.

Plus aberrant est le Sâ*m*khya ou « Exposé numératif », bien qu'il prétende relever aussi d'une certaine tradition védique. Le texte de base est le recueil des versets mnémoniques d'Içvarakr*s*na (av. le VIe s.). Les thèses principales sont passées dans le fonds commun de l'indianité presque au même degré que celles du Vedânta. Et c'est le Sâ*m*khya qui a servi d'armature philosophique au Yoga, lequel, laissé à lui-même, ne fait que décrire l'acheminement à certaines réalisations supra-normales. On distingue ainsi le Yoga « philosophique » qui reçoit sa fixation dans les Yogasûtra de Patanjali (Ve s.?) et le Yoga pratique, dont les origines sont fort lointaines, mais qui littérairement se propage à basse époque.

Le Nyâya ou « Logique », dont les « aphorismes », attribués à Gautama, remontent peut-être aux premiers siècles de l'ère, forme une discipline surtout « profane ». Des œuvres nombreuses la signalent à partir du Ve siècle, d'abord des commentaires sur les Sûtra, puis des textes indépendants, d'inspiration en partie bouddhiste ou jaina. Tantôt la logique proprement dite y prévaut, tantôt une épistémologie générale, tantôt enfin ils fusionnent avec des éléments de Vaiçesika. Le Vaiçesika ou « Exposé discriminatif » comporte aussi des textes autonomes qui se réclament des Sûtra de Kan*â*da, dont la date reste indéterminable.

Il y aurait d'autres domaines spéculatifs à mentionner, en particulier la grammaire où s'est édifiée avec Bhartrhari (VIIe s.) une « philosophie » des catégories

State Museum,
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

du langage, qui n'est pas sans intérêt. Mais les « six points de vue » *(darçana)* dont nous venons de parler forment un tout, vont parallèlement et semblent se concerter pour asseoir en définitive une même doctrine du salut. Comme pour l'ensemble de la littérature technique en sanskrit, les œuvres s'y présentent surtout comme des commentaires, où il s'agit de tirer d'un texte de base, généralement équivoque, des thèses sans cesse plus subtiles et plus divergentes.

Les belles-lettres ne sont nullement étouffées sous cette masse de littérature didactique. Nombre de scènes épiques, sans même parler du Veda ou des Purâ*n*a, étaient déjà conçues avec un certain souci d'art, sans toutefois s'inscrire dans les exigences de la poétique classique. C'est cette poétique qui règle la plus grande partie de la littérature dont il nous reste à traiter : lyrisme, drame, roman. Seuls les contes et fables y échappent dans une large mesure.

Tout laisse présumer l'existence d'une ancienne poésie lyrique, dont les fragments se retrouvent çà et là. Mais la première œuvre en forme est celle de Kâlidâsa, le plus grand nom de l'Inde littéraire : on estime en général, comme l'indique d'ailleurs la tradition, qu'il fut contemporain de Vikramâditya, c'est-à-dire de Candragupta II (IVe-Ve s.). Le Meghadûta « Nuage messager » est un émouvant poème d'amour, enchâssé dans un cadre ingénieux. L'attribution à Kâlidâsa du *R*tusa*m*hâra « la Ronde des saisons » reste incertaine. Parmi les œuvres ultérieures, la palme revient sans doute à la centurie d'Amaru (date indéterminée), suite de miniatures gracieuses sur des thèmes galants. Nombre d'autres recueils seraient à citer; il faut mettre à part la lyrique érotico-religieuse, dont le spécimen le meilleur est le Gîtagovinda « le Bouvier (= Krsna) chanté » de Jayadeva (XIIe s.), qui affine des motifs de cantilène populaire.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La lyrique à tendance gnomique est représentée par Bhartṛhari (VII^e s.), dont les trois « centuries » sur l'Amour, la Sagesse pratique et le Renoncement comptent mainte réussite d'émotion ou d'esprit. Ce genre mixte a donné des œuvres nombreuses, tantôt individuelles, plus souvent collectives; il faudrait rappeler l'existence des Anthologies, dont plusieurs sont anciennes et riches. En un certain sens, il est à peine une œuvre littéraire, de l'épopée au conte, qui ne soit parsemée de stances gnomiques à base plus ou moins « émotive » : leur structure souvent dense et pleine est un charme de l'art sanskrit si porté, d'autre part, aux débordements de la forme.

Cette poésie gnomique revêt une allure plus précise quand elle entre au service d'un récit historique ou pseudo-historique; ou bien d'une œuvre didactique comme le Kuṭṭanîmata « la Doctrine de l'entremetteuse »; ou enfin, dans un esprit tout différent, comme les poèmes çivaïtes attribués (à tort) à Çankara. C'est aussi un genre mixte que celui des épopées mineures, les *mahâkâvya* « Grands Poèmes » : ces œuvres, ébauchées à une époque plus ancienne, n'ont trouvé leur expression parfaite que chez Kâlidâsa, avec le Raghuvaṃça « la Lignée de Raghu » et le Kumârasaṃbhava « la Naissance de Kumâra (fils de Çiva) ». L'ordonnance de la phrase et le maniement du vocabulaire, les effets d'euphonie et de rythme, tout semble bien au point; un art subtil conserve au poème, malgré l'affabulation conventionnelle, un certain air de simplicité, de « vraisemblance ».

Après Kâlidâsa, les poèmes réputés de Bhâravi, le Kirâtârjunîya « Combat d'Arjuna et de (Çiva déguisé en) *kirâta* » (V^e s.?) et de Mâgha, le Çiçupâlavadha « le Meurtre de Çiçupâla » (VII^e s.), commencent à exagérer les procédés de rhétorique. C'est d'ailleurs un trait assez commun, dans la plupart des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

domaines sanskrits, que l'accroissement des « difficultés », une sorte de surenchère à mesure qu'on descend vers une époque plus basse. Tel poème épique, comme le Bhaṭṭikâvya (VI^e s.), en même temps qu'il narre librement la geste de Râma, illustre méthodiquement les règles de la grammaire et de la poétique.

Des faits analogues se présentent dans le théâtre. Après les œuvres simples, les fines comédies attribuées à Bhâsa (III^e s.?) qui tirent un parti habile d'anciennes légendes, et dont la meilleure est Svapnavâsavadattâ « Vâsavadattâ au songe »; après la Mṛchakaṭikâ de Çûdraka (IV^e s.) « le Chariot de terre cuite », la plus vivante comédie de mœurs que nous ait laissée l'Inde ancienne, où un thème politique se joint heureusement à une histoire d'amour, les pièces proprement classiques attestent déjà un art élaboré : c'est le Mudrârâksasa « Râksasa au sceau » de Viçâkhadatta (VI^e s.?), à base d'intrigue politique; c'est la longue série des comédies amoureuses, qui débute avec Çakuntalâ (n. de l'héroïne) de Kâlidâsa, que parent toutes les grâces de la sensibilité et du style. Du même auteur, Vikramorvaçî « Urvaçî (conquise par) le courage (de Purûravas) », un drame lyrique, et Mâlavikâgnimitra (n. des deux héros), type de la comédie de harem. Le roi Harsa (VII^e s.) passe pour l'auteur de trois pièces : deux comédies de harem, Ratnâvalî et Priyadarçikâ (n. des héroïnes), ainsi que Nâgânanda « la Félicité des Nâga », dramatisation d'une légende bouddhique. Mais le plus grand nom avec Kâlidâsa est celui de Bhavabhûti (VIII^e s.) qui dans ses tragédies héroïques Mahâvîracarita « l'Histoire du grand héros (Râma) » et Uttararâmacarita « la Fin de l'histoire de Râma », ainsi que dans sa comédie Mâlatîmâdhava (n. des deux héros), manie avec une

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

extrême habileté les ressources de la langue et de la psychologie. Avec Râjaçekhara (IXe s.), Murâri (XIe s.) et autres, le théâtre se prolonge sans se renouveler; un intéressant drame allégorique est le Prabodhacandrodaya « le Lever de lune de la connaissance » de Krsnamiçra (XIe s.). Enfin certaines farces et satires assez bien venues seraient à signaler.

Ce qui caractérise ces œuvres, c'est d'abord le mélange du dialogue (rédigé en une prose plus ou moins familière) et des versets — souvent descriptifs, étrangers à l'intrigue — qui sont de facture savante. C'est ensuite l'attribution à chaque caractère d'une langue qui lui est propre : les hommes de haut rang parlent sanskrit, ceux de basse condition ou culture, ainsi que les femmes, parlent prâkrit; les portions chantées sont dans un dialecte à part et il existe, au moins théoriquement, toute une gamme de dialectes.

Les œuvres narratives en prose sont de types très divers. En premier lieu un petit nombre de romans, tel le Daçakumâracarita « l'Histoire des dix jeunes hommes » de Dandin (VIIe s.?), suite d'aventures picaresques, ou Kâdambarî (n. de l'héroïne) de Bâna, (VIIe s.), qui ne le cèdent en rien, pour la préciosité, aux œuvres poétiques. On peut y joindre un roman historique, le Harsacarita « l'Histoire du (roi) Harsa », du même Bâna, écrit dans le même style.

En second lieu, des contes « à tiroir », transcrits sous une forme versifiée relativement simple; ils dérivent d'un original perdu, qui était en prâkrit, la Brhatkathâ « le Grand Récit » de Gunâdhya (IIIe s.?). La version la plus renommée est le Kathâsaritsâgara « l'Océan des rivières des contes » de Somadeva (XIe s.), source inépuisable de thèmes de folklore.

Ce sont enfin des récits en prose aisée, mêlée de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

versets gnomiques, et qui, sous le divertissement de la fable, veulent instruire, illustrer des règles de sagesse politique. Le Pancatantra « Recueil des cinq livres », de date et d'auteur indéterminés, nous a été conservé sous plusieurs recensions disparates; l'ouvrage a connu hors de l'Inde une diffusion sans égale; plus de deux cents versions, en plus de cinquante langues, ont été identifiées. Un abrégé assez populaire en est le Hitopadeça « l'Instruction profitable ».

Il convient de rappeler qu'une vaste littérature en sanskrit s'est mise dès les origines au service du bouddhisme et du jaïnisme. Souvent de forme peu correcte, farcie de « moyen indien », elle concerne la pratique, le sermonnaire, le légendaire, la scolastisque. Rarement il s'agit d'œuvres d'art, encore que l'un des docteurs du bouddhisme, Açvaghoṣa (IIe s.) ait composé quelques drames édifiants et se soit essayé dans le *mahâkâvya*. Dans le domaine de la dogmatique bouddhique, il faut citer plusieurs maîtres du Mahâyâna, Nâgârjuna et Âryadeva (dates indéterminées), Asanga et Vasubandhu (IV-Ve s.), enfin les « logiciens » Dignâga (Ve s.) et Dharmakîrti (VI-VIIe s.), le poète didactique Çântideva (VIIe s.). Une œuvre fameuse est le Saddharmapuṇḍarîka (date indéterm.) « le Lotus de la Bonne Loi ».

Peu de territoires de la culture, on le voit, manquent à être représentés. Précieuse pour l'érudit, cette littérature n'est pas sans déconcerter, sans irriter peut-être, celui qui l'aborde sans préparation. Elle est largement ésotérique, en ce sens que la part faite au système, aux conventions, y est considérable, que le langage tend à revêtir des valeurs de symbole, à quoi concourt la grammaire « abstraite » des temps post-védiques, avec le style nominal et les longs composés. Sauf dans d'heureux passages descriptifs,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

on n'est pas souvent en présence d'une réalité immédiate, cernable. C'est le sort de toute littérature arrachée au contact avec la langue vivante (le sanskrit est pratiquement « mort » depuis les débuts, semble-t-il, de notre ère) et réservée à une élite (le prêtre, le pandit, le poète-courtisan) qui la consume sans la renouveler.

L'Inde antique a possédé de bonne heure certains dialectes issus du sanskrit et qui composent ce qu'on appelle le moyen indien. Eux non plus n'apparaissent guère sous une forme vraiment populaire, et certains textes laissent l'impression d'avoir traduit un original sanskrit. La plus importante de ces langues, la plus archaïque, est le pâli, qui a servi de véhicule au bouddhisme. Au canon bouddhique d'abord, sous sa triple division traditionnelle en règles de discipline *(vinaya)*, dialogues et sermons *(sulla)*, œuvres dogmatiques *(abhidhamma)*. Aux ouvrages post-canoniques ensuite, qui comportent notamment un grand nombre de commentaires : on peut relever le Visuddhimagga « la Voie de la pureté » par Buddhaghosa (ve s.?); des chroniques historiques, ainsi le Mahâvamsa « la Grande Lignée » (vie s.); des recueils de contes, dont le plus important de beaucoup est le Jâtaka « (le Livre des) naissances (antérieures du Buddha) », vaste suite de cinq cents légendes édifiantes, où les strophes liminaires ou serties dans la prose sont censées appartenir au Canon. Un ouvrage original est le Milindapañha (fin du IIe s.) « les Questions de Milinda », dialogue entre le roi grec Ménandre et le saint Nâgasena. Il existe enfin des recueils légendaires écrits en un moyen indien fortement sanskritisé, le Mahâvastu « (le Recueil des) grands sujets » et le Lalitavistara « l'Expansion des jeux (du Buddha) » (dates indéterm.).

Le prâkrit comprend un groupe de dialectes répar-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tis, en principe, géographiquement, et que nous voyons affectés à des fins littéraires assez précises. Les plus importants ont servi à noter les textes canoniques et extra-canoniques des Jaina; ils se poursuivent par l'apabhra*m*ça, un prâkrit jaina « dégradé », en usage sans doute avant le x^e^ siècle. D'autres prâkrits sont utilisés, comme on l'a rappelé plus haut, dans le drame classique. Il y a eu aussi des textes indépendants : ainsi la Sattasaï « les Sept cents (strophes) » attribuée au roi Hâla (II^e^ s.), recueil lyrique, parfois exquis, de tableautins d'inspiration populaire, champêtre, mais fortement stylisée. Le Gaü*d*avaha « le Meurtre d'(un prince) Gau*d*a » par Vâkpatirâja (VIII^e^ s.) est un type de poème savant à sujet historique.

III

LA RELIGION

La religion védique, la forme la plus ancienne du brâhmanisme, a pu hériter de la communauté indo-iranienne, voire de la communauté indo-européenne, certains groupements mythiques, certains éléments du culte; elle a pu incorporer d'autre part des structures qu'elle avait trouvées aux lieux mêmes où elle s'est implantée. Mais elle n'en est pas moins une création hautement originale.

La manifestation primordiale est le sacrifice : la préparation et l'allumage des feux sacrés, la construction de l'autel, l'oblation de substances végétales, et notamment du jus de *soma*, une plante à vertus exaltantes qu'on pressait entre des pierres, clarifiait à travers un tamis de laine, mélangeait à l'eau et au lait avant de la verser dans les coupes libatoires. A côté de ce sacrifice essentiel, il y avait, tantôt

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

joint à lui, tantôt indépendant, un sacrifice animal, et à savoir, dans certaines circonstances solennelles, l'immolation d'un cheval. La victime humaine, en revanche, n'était plus qu'un souvenir. Toutes sortes de pratiques, journalières, mensuelles, saisonnières, marquaient le cycle de la durée religieuse; les unes, publiques et comportant plus ou moins de solennité, tel ce rite « occasionnel » que formait le pompeux *râjasûya* « la consécration du roi ». Les autres, privées, accomplies autour du foyer domestique; parmi ces dernières, des « sacrements » pour les phases de la vie du deux-fois né, depuis la conception jusqu'à la mort et au-delà, ainsi l'introduction auprès du maître spirituel, le mariage, les funérailles, les rites d'entretien du mort. Enfin, en marge du culte, toutes sortes d'exercices magiques, dont beaucoup intervenaient entre le prince et son chapelain. La magie assurait au requérant tous les avantages particuliers qui monnaient en quelque sorte le bénéfice plus général que, pour ce monde ou pour l'autre, procure le culte normal. Action de grâces ou, bien plus souvent, prière, le sacrifice en vient à être conçu comme une fin en soi, qui condensera l'activité religieuse : l'erreur devient alors le péché majeur; l'acte, minutieusement prescrit et exécuté, engendre ses propres pouvoirs.

Les rites solennels, pas plus que les autres, ne comportent de temple ni de personnel stable. Près du village, un terrain uni, qu'on apprête à nouveau pour chaque cérémonie, avec les trois foyers que relie une jonchée d'herbes sacrées, l'autel central *(vedi)*, qui consiste d'ordinaire en un simple évidement rectangulaire dans le sol. Autour de l'aire, des huttes de bois couvertes de chaume pour recevoir les instruments du culte ou abriter les assistants. Le groupe des officiants, dûment spécialisés, récitateurs et obla-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

teurs, manœuvres, chantres, sous la surveillance muette du prêtre appelé *brahman*, se joignent au patron du sacrifice *(yajamâna)* et à sa femme. Les actes se succèdent en ordre réglé, selon un schéma quasi dramatique. Des formules isolées les accompagnent, tandis qu'à certains moments prennent place des récitations plus longues, quelque mélopée monotone.

Les poèmes où puisent ces formules et ces chants nous révèlent la mythologie très riche qui illustre le culte et dont le rite est censé dépendre. Ce sont des figures divines hautement colorées, souvent chargées de légendes, et dont l'importance, fort variable en soi, est sans commune mesure avec leur rôle liturgique. En tête vient Indra, sorte de héros national des clans âryens, guerrier aux exploits formidables, qui dégage les eaux, conquiert la lumière, terrasse de son foudre les ennemis humains ou démoniaques. Auprès de lui, les Açvin, dieux jumeaux qui président au lever du jour; les Marut, chevaucheurs de nuées et d'éclairs, dont le « clan » s'associe d'autre part à Rudra, type de divinité ambivalente (comme bien d'autres notions védiques, d'ailleurs), bienfaisant et redoutable.

La plupart des dieux ont un côté naturaliste, souvent primordial, tout en portant aussi des valeurs rituelles, sociales, symboliques plus ou moins diffuses. Les représentations solaires sont complexes : on les trouve par exemple dans Savit*r* « l'incitateur », Pûsan le guide, dans Vis*n*u « qui a franchi l'univers en trois pas », dans Agni qui désigne le « feu » sous ses multiples manifestations, feu terrestre, convoyeur des offrandes, éclair, lumière céleste, feu virtuel contenu dans les eaux et les plantes, dans les bois de friction. Ici l'élément rituel est prépondérant, comme il l'est dans Soma, la liqueur du sacrifice divinisée, qui sera identifiée à la lune. Varu*n*a et Mitra, qui ont aussi des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

aspects « célestes », sont les tenants principaux du groupe des Âditya, gardiens de l'ordre (*rta*), situés pour ainsi dire à l'arrière-plan du panthéon. Bien d'autres personnages affluent, plusieurs féminins, ainsi la gracieuse Usas « l'Aurore »; des entités abstraites, des instruments, divers symboles élevés tout à coup au rang divin. Des forces permanentes, des principes ou substrats, rendent compte de toute l'activité, divine et humaine. Quant au monde des démons, il concrétise en mille variations les notions d'hostilité et de résistance.

Aucune hiérarchie véritable dans cet ensemble. Chaque dieu qu'on invoque est pourvu des plus hauts mérites, on lui confère aussitôt les prérogatives de ses rivaux. Cet hénothéisme, comme on disait autrefois, devait conduire à un effacement de l'individualité divine, tel qu'il se montre en effet à un stade ultérieur du védisme. On voit alors Prajâpati, un minime « maître d'hommes », accéder au premier rang, identifié au Sacrifice, soutenu par cette notion elle-même fortement majorée qu'est le *brahman* « la formule à base spéculative », érigée en force transcendante universelle. La cosmogonie prend le pas sur la mythologie; la recherche d'un principe unique, qui d'ailleurs se laissait entrevoir dès les premiers temps du védisme, marque la scission définitive entre la religion, qui reste vouée au multiple, au non-agencé, et la spéculation, qui vise à expliquer l'ensemble du réel.

Les autres aspects de la croyance sont en retrait : rien de précis ne nous est dit sur l'autre monde, sur les récompenses et les peines, ni même sur le mode de survie. La religion propose des biens accessibles; l'acte est un troc où l'on donne pour recevoir, et recevoir plus qu'on n'a cédé. La théorie de l'acte et de ses effets, la circulation des existences, ou demeurent en marge de la pensée védique, ou n'existent encore qu'à

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'état latent. Un peu mieux en évidence sont les exercices d'austérité et la technique mystique. Cependant il faut se souvenir que les documents védiques, malgré leur ampleur, ne nous livrent qu'une vue partielle, voire partiale, du mouvement religieux dans ces siècles lointains où s'est préparé sourdement l'hindouisme.

Quand apparaissent les textes post-védiques, c'est-à-dire aux approches de l'ère chrétienne, l'hindouisme est déjà constitué. Chargé certes d'éléments traditionnels sous presque tous ses aspects, il a, plus encore, emprunté aux cultes locaux, à mainte forme religieuse qui avait dû être refoulée ou altérée par l'irruption du védisme. L'hindouisme — ou comme on dit mieux : le brâhmanisme classique — se définit d'abord comme un élargissement de l'horizon religieux. C'est l'accès au culte de couches plus populaires, encore que la suprématie de la caste sacerdotale demeure théoriquement entière. C'est l'éclatement des vieux cadres par la secte, par la dispersion régionale, aussi par l'évolution interne de spéculations sans cesse en bouillonnement. Plus encore qu'une religion, c'est une organisation totale de la société et de la pensée.

La mythologie s'est transformée, se séparant des éléments et du fonds naturaliste (les mythes de fécondité gardent cependant quelque vitalité). Des arrangements nouveaux se créent, des essais de généalogie divine. Plus d'une épithète de divinité a été érigée en figure autonome, tandis qu'un dieu mineur est attiré dans le sillage des grands dieux. Une triade, Brahman, Vis*n*u, Çiva, s'est haussée au premier plan. L'image composite de Vis*n*u est celle d'un « conservateur » de l'univers, présidant aux destinées humaines, représentant de l'amour mystique; son attitude est souvent passive, couché sur le serpent cosmique; ou bien chevauchant l'aigle Garu*d*a, l'ennemi-né des serpents; ses quatre attributs, la conque, le disque,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la massue, le lotus, font l'objet d'explications symboliques, comme ses « expansions », ses « vingt-quatre attitudes » et plus généralement tout son être, recéleur de forces mystiques.

Plus complexe encore est Çiva « le bénéfique », qui doit au Rudra védique plusieurs de ses traits. Il est avant tout le « destructeur », l' « emporteur », qui pourfend les ennemis et s'identifie au Temps, à la Mort. Mais cet aspect nocif peut revêtir des traits aimables dans le Çiva « roi de la danse »; il comporte une contre-partie réparatrice dans son rôle comme procréateur, comme amant, comme animateur des activités spirituelles, dans toutes les attitudes de la « faveur » qu'illustre l'iconographie. Un troisième aspect, peut-être le plus ancien, est le Çiva ascète, en posture de *yogin*, avec l'œil frontal et les parures de crânes et de serpents. Sa monture est le taureau blanc Nandin, son attribut essentiel le *linga*, emblème phallique stylisé qui fait l'objet d'un culte indépendant.

Le dernier élément du groupe est Brahman, l'ancien « principe suprême » (neutre) du Veda, devenu dieu créateur dans cette organisation secondaire et assez pâle qu'est la *trimûrti*, la « trinité » indienne. En fait, Brahman demeure à peu près sans culte et de figuration schématique.

Les personnalités féminines ont pris une importance considérable avec les épouses des dieux : la gracieuse Laksmî ou Çrî « la beauté » et « la fortune », épouse de Visnu; et surtout la Déesse aux noms multiples, Durgâ, Kâlî, Pârvatî, Gaurî, etc., l'épouse de Çiva : figure formidable, qui dans certains secteurs de l'hindouisme en est venue à déborder toute autre image; héritant des formes terribles de Çiva, qu'elle pousse à l'extrême, diversifiée d'ailleurs largement, elle paraît être le produit d'une Déesse Mère primitive, réfractée

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à travers les cultes régionaux. Elle anime l'idée de la *çakti*, la « force » divine, qui dès le Veda donnait l'impulsion aux dieux mâles.

Nombre d'autres personnages apparaissent, ainsi Kubera, le dieu des richesses, qui réside au Kailâsa; Kâma le dieu de l'Amour, qui tenta de séduire Çiva et fut réduit en cendres; Skanda ou Kumâra, le patron de la guerre, fils de Çiva et de Pârvatî; le plus populaire de tous, Ganeça à tête d'éléphant, « seigneur des troupes » et « des obstacles », guide des entreprises littéraires. La plupart des dieux védiques survivent, notamment Indra dont la légende se ramifie encore. Plusieurs sont organisés en Lokapâla « régents du monde », qui personnifient la vieille notion des directions de l'espace.

Des cultes, directs ou symboliques, du Soleil, de la Lune, voire des étoiles et des planètes, se font jour; les étoiles sont les anciens Sages, les Voyants des vieux hymnes. Si les divinités jumelées ont à peu près disparu, les « groupes » se sont propagés : les Nâga combinent avec le monde souterrain des serpents l'image de génies locaux anthropomorphes; les Yaksa sont des forces de la végétation, porteurs de savoirs occultes, comme les Vidyâdhara, entrés dans le vif de la légende. On a diverses classes de démons mâles et femelles; des fantômes ou *bhûta*, *preta*, qui absorbent certaines divinités inférieures. Rappelons encore des groupes d'origine védique, les Gandharva, musiciens célestes, et leurs épouses, les Apsaras.

Un trait plus important, très significatif de l'hindouisme, encore que les éléments en remontent plus loin, est le système des *avatâra*, c'est-à-dire des « descentes » de la divinité sur terre. Dix récits se sont ainsi agrégés autour de la personne de Visnu et sont censés tracer les interventions du dieu dans les affaires humaines, à des époques successives : tantôt par des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

incarnations thériomorphes ou ambiguës, Poisson, Tortue, Sanglier, Homme-Lion, Nain; tantôt par des emprunts à la geste héroïque, Râma à la hache, Râma-Lune, Krsna; enfin l'*avatâra* de Buddha et l'*avatâra* « à venir », Kalkin. Dans le cas de Râma et de Krsna, les cycles les plus considérables, la geste est agrandie en une vaste biographie à demi cohérente. Râma est le héros idéal dont le poème de Vâlmîki a fixé les traits; Krsna est un chef de clan allié aux Pândava, qui participe à la « guerre des Bharata », et c'est aussi un génie bucolique, protagoniste de scènes d'amour avec les bergères et Râdhâ son amante.

L'exemple de Râma et de Krsna montre comment se fait le culte des héros et des saints. Les légendes ont foisonné, prenant forme autour d'un sanctuaire, d'un lieu de pèlerinage, d'un « gué sacré » *(tîrtha)*. Tout laisse présumer que l'Inde a connu un réseau de pèlerinages dès une haute antiquité. Des « divinités de village » affleurent çà et là; des cultes élémentaires autour des animaux, des plantes, des eaux, des pierres mêmes; la présence ou la virtualité du divin se décèle un peu partout. Les généalogies royales plongent leurs racines en pleine mythologie. Parmi les thèmes les plus populaires, outre les aventures guerrières ou galantes de Çiva et de Krsna, citons la descente du Gange, le barattement de l'océan, le cycle d'Agastya.

Le culte privé demeure, du moins quant aux « sacrements », plus conservateur que le culte solennel qui déclina de bonne heure. Si les formules se sont rajeunies, le schéma ancien est maintenu. Les innovations les plus notables sont celles qui concernent le *çrâddha*, ces rites nutritifs et commémoratifs qui codifient un culte des Pères devenu très vivace. La *samdhyâ* est le rite quotidien. Les oblations végétales sont toujours en honneur; les sacrifices animaux aussi, bien que sous l'influence de l'*ahimsâ* ils aient cédé la place,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

parfois, à des structures symboliques. Même le sacrifice humain, reconnu ou non suivant les sectes, est assez largement attesté. Et l'on doit considérer comme d'essence religieuse le sacrifice « volontaire » de la veuve, de la *satî* ou « femme fidèle » qui suit son mari sur le bûcher.

La prière devient quelque chose qui se suffit à soi-même; elle revêt les aspects les plus variés, depuis les longues litanies (la litanie des mille noms est classique) jusqu'aux formules condensées où le phonème isolé, voire la simple résonance nasale reçoivent d'imprévisibles énergies. Il s'est développé des signes arbitraires, les « semences » dont l'interprétation résulte d'initiations particulières. La prière est aussi « mentale », c'est même la forme considérée comme la plus haute. Elle consiste à susciter à l'esprit l'image de la divinité ou son symbole, le *yantra* ou diagramme, le *mandala* « cercle », qu'on dessine aussi d'une géométrie concrète, en les entrelaçant de lettres ou d'ornements. La formule, le phonème écrit, est « imposée » sur des parties définies du corps à l'aide de la pointe des doigts. Enfin les *mudrâ* « sceaux » sont des gestes de la main qui résument une prière, une figuration religieuse. Parmi les instruments du culte, outre les multiples récipients, apparaissent le rosaire, divers talismans ou « cuirasses ». Des marques de secte sont tracées sur le visage.

Apparemment inconnue aux temps védiques, l'image de la divinité fait l'objet d'un corps de préceptes visant la fabrication, l'installation, la consécration et le « fixement du souffle ». Elle est le but essentiel de la *pûjâ*, l'hommage public ou privé qui consiste, avec des solennités variables, à parer, nourrir, adorer l'idole, à balancer des luminaires, etc. Les *pûjâ* solennelles s'inspirent de l'étiquette royale. Il y a des processions, les *yâtrâ* ou « marches », où l'image

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

est promenée dans les rues sur une haute et lourde voiture d'apparat, traînée souvent par les fidèles.

Les temples ont dû être d'abord d'étroites *cellæ*, de simples aires sacrées auprès d'un arbre, comme les premiers *cailya*, séjour des *bhûta* et des *yaksa*, avant d'être des sanctuaires définis. Les dispositions astrologiques et géomantiques président à l'érection du temple, auquel sera attaché un personnel permanent, un corps de « servantes du dieu », danseuses et courtisanes sacrées. Dans les monuments plus importants sont des salles pour l'étude, pour les représentations dramatiques, des abris, des installations de charité. Ce sont alors les substituts de ces monastères que l'Inde brâhmanique a connus peut-être aussi, sans toutefois que la règle monastique et la hiérarchie soient attestées avant l'époque où Çankara leur donna, suivant la tradition, une impulsion décisive.

L'hindouisme comporte une série de pratiques qui sont en marge du culte proprement dit et qui pourtant s'imposent plus encore que celui-ci. Les usages alimentaires d'abord, et plus généralement l'attention à tout ce qui relève du contact. Un réseau serré d'interdictions emplit ainsi la vie; rappelons la plus connue, l'interdiction de tuer la vache et de s'en nourrir. Les observances *(vrata)* sont des règles valables pour un temps, à des fins particulières; certaines sont fort élaborées, mêlant l'offrande, le don, la magie, les rites d'austérité et toutes sortes de pratiques. Nombre d'entre elles servent d'expiation, car il y a une codification des préceptes expiatoires, qui concurrencent les peines civiques et aboutissent, pour les cas extrêmes, à supplanter toute autre forme de châtiment.

Les donations aux brâhmanes constituent elles-mêmes un ensemble, et les textes en soulignent sans pudeur l'importance. Elles peuvent revêtir des formes fantastiques, qu'il s'agisse d'honoraires rituels ou de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

fondations autonomes, comme ces « dons de la Loi » que l'épigraphie décrit massivement.

Les fêtes sont des manifestations parfois fort étendues, où se trouvent associés aux actes proprement religieux bien des traits profanes, jusqu'à des scènes de bacchanales. Elles scandent à jour fixe les phases notables du calendrier, et des représentations dramatiques s'y agrègent volontiers.

Le tantrisme a imprégné progressivement les rites brâhmaniques qui d'ailleurs composent une bonne part de ce que les Tantra prétendent révéler. Ces rites tantriques sont donnés comme l'effet d'une initiation; ils sont environnés d'un certain secret, une aura d'ésotérisme flotte autour des formules et des actes. L' « hommage du cercle » consiste en adorations où l'élément sexuel est en évidence, la notion de *çakti* divine étant transférée sur une femme ou une jeune fille : la consommation, la jouissance, sont données ici comme les moyens d'accès à la Délivrance, au même titre que l'ascèse ou la méditation dans d'autres doctrines. Quelques pratiques ressortissent à la magie noire ou au Yoga. Comme ce dernier, le Tantra, sur la base d'une conception pseudo-physiologique des « cercles » du corps, instaure des rites ascensionnels du souffle intérieur; le symbole en est la *kundalinî*, ce serpent lové au bas de la colonne vertébrale, qu'on éveille et fait monter de cercle en cercle jusqu'à la « fissure de Brahman ».

La magie n'est pas le propre du tantrisme, bien entendu. On rencontre tous les aspects connus de l'incantation attractive ou répulsive, et les divers types de la mantique : la théorie des « signes », l'astrologie naturelle, l'horoscopie, ont pris un grand développement.

Les représentations du paradis restent élémentaires. Celles de l'enfer sont mieux articulées, conformément

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

au pessimisme indien, qui se retrouve dans l'empreinte redoutable donnée à la théorie des renaissances, laquelle résume désormais l'eschatologie; ou encore, dans le tableau des misères de notre âge, l'âge *kali*, misères qui précisément rendent plus impérieuses les exigences de la religion.

L'articulation à l'intérieur du védisme se faisait par « écoles », c'est-à-dire par centres d'études et centres de culte. Aucune réelle divergence de doctrine n'y était impliquée. Les sectes font leur apparition avec l'hindouisme. Ce sont d'abord les divisions très larges entre vis*n*uïtes, çivaïtes, puis çâkta's. Les subdivisions se multiplient à partir du second millénaire. La notion de secte est malaisée à définir d'ensemble; c'est l'adhésion à tel ou tel texte de base (ainsi à la Gîtâ pour beaucoup), l'adoption de certains usages, le port de certains emblèmes. Malgré l'apparente contrainte du brâhmanisme et l'existence de querelles assez violentes, l'impression qui domine est celle de la tolérance. Rien qui ressemble à des schismes, quel qu'ait été le caractère aberrant de plusieurs de ces communautés. L'action d'un chef, d'un petit groupe agissant, l'effet d'une légende locale vivace, ont été au point de départ. Les Çâkta sont en majorité des tenants du culte tantrique. Les Smârta au contraire se considèrent comme orthodoxes, encore que cette fidélité se traduise surtout par des traits négatifs. Les Çivaïtes se rallient au Yoga en même temps qu'au Vedânta çankarien; parmi eux, on note les Pâçupata, les Kâpâlika, les Vîraçaiva ou Lingâyat. Des doctrines hautement évoluées (ainsi dans le çivaïsme dit du Kâçmîr) voisinent avec des coutumes grossières, voire barbares. Les Vis*n*uïtes mettent en relief la *bhakti*, sorte de piétisme qui se répand dans mainte secte et tendra chez les Krs*n*aïtes à assumer des formes érotisantes. Les pratiques y sont plus sereines que chez les Çivaïtes,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le rituel d'ailleurs plus sommaire. A date ancienne, il faut mentionner les Bhâgavata et les Pâncarâtra; plus tard, les groupes issus des commentateurs post-çankariens du Vedânta.

Nous serons brefs sur le bouddhisme qui, phénomène « asiatique » de la plus haute importance, n'a été qu'un incident dans la pensée religieuse de l'Inde. Sa longue survie dans l'Inde même — près de quinze siècles — s'explique par sa forte organisation monastique, non moins que par la protection souvent tapageuse que lui fit plus d'un souverain indien, depuis Açoka jusqu'aux Pâla du Bengale.

Le bouddhisme est l'œuvre d'un *ksatriya* de la tribu des Çâkya, Siddhârtha le Gautama, né près de Kapilavastu (aux abords du Himâlaya oriental) vers la fin du VIe siècle avant notre ère. Après divers vicissitudes et tâtonnements infructueux, il « s'éveille » un jour, par la seule application de la pensée, à la connaissance des Quatre Vérités; de Bodhisattva « le devant-être de l'Eveil », il devient le Buddha Çâkyamuni. Toute la prédication qu'il entreprend à travers l'Inde du Nord-Est est pour diffuser cette révélation et la Loi qu'elle implique. Ainsi jusqu'au jour où, âgé de quatre-vingts ans, « il s'éteint complètement, comme une flamme que le vent a soufflée », autrement dit entre dans le *parinirvâna*, à Kuçinagara (chef-lieu des Malla). Ses reliques recevront un culte passionné, et une légende aux mille ramifications tourmentera cette biographie si simple, dont les grandes lignes répondent, quoi qu'on en ait dit, à une certaine réalité historique.

Le Buddha avait jeté les bases d'une Eglise : un corps de moines mendiants, un corps de nonnes, régis chacun par un code disciplinaire. Au dehors, les laïques ou « assistants », hommes et femmes, dont le devoir essentiel est d'entretenir le clergé,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Celui-ci se réunit tous les sept jours pour la confession publique; il réside dans des couvents *(vihâra)* durant la saison des pluies, et le reste du temps, en principe au moins, il mène la vie errante. Des conciles ont fixé le dogme et la discipline, celui de Râjagṛha après la mort du Buddha, celui de Vaiçâlî cent ans plus tard, qui sanctionne le schisme des Mahâsâṃghika; un troisième a lieu sous Açoka, un quatrième sous Kaniṣka. C'est vers le temps de ce dernier (IIe s.) que le bouddhisme ancien, celui de la « voie mineure » (comme l'appelleront ses adversaires) et qui s'était déjà différencié du bouddhisme primitif par le renforcement du monachisme et l'emprise des cadres brâhmaniques, sera combattu et partiellement évincé par le bouddhisme de la « grande voie ». Celui-ci est une réforme, un retour à la pensée du Buddha; mais c'est surtout une transformation profonde, visant à introduire un ritualisme qui ira s'accentuant, à créer une véritable « religion », pénétrée d'ailleurs d'influences hindouistes, là où il n'y avait à l'origine qu'un code de sagesse pratique et de discipline sur soi. A la recherche de la délivrance personnelle, de l'accès au *nirvâna*, sorte de « néant phénoménal », l'idéal de l'*arhat*, succède maintenant un idéal de salut collectif, la morale piétiste du *bodhisattva*, l'accès à la condition de Buddha. Toute une théologie, étayée de cosmogonie, de cosmographie mythique, se construit, avec des spéculations sur la nature du Buddha (devenu une sorte de divinité de type panthéiste), le culte des Buddha célestes et des Bodhisattva, singulièrement de Maitreya « le fils de la compassion », le Buddha futur, et d'Avalokiteçvara « le seigneur du regard-vers-en-bas ». En revanche, les dieux périssables du bouddhisme ancien, survivances brâhmaniques ou populaires, s'effacent.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La tendance hindouisante est marquée aussi dans le bouddhisme tantrique appelé Vajrayâna « voie du diamant ». Rituel ésotérique, magique, exercices inspirés du Yoga classique, interventions de la *çakti* (ainsi le culte de Târâ).

Chacun de ces « véhicules » (comme on traduit) a ses écoles, qui diffèrent les unes des autres moins par le dogme proprement dit que par la spéculation, c'est-à-dire par la théorie de la connaissance. Chacun a ses textes et adopte une langue canonique.

Le jaïnisme se développe d'une manière étrangement parallèle au bouddhisme. Celui qu'on devait appeler Mahâvîra « le grand héros » naquit au VI^e^ siècle avant notre ère, comme fils d'un roitelet du Bihâr. Il acquiert la Connaissance au terme d'une longue méditation, devient le Jina, le « vainqueur » spirituel du monde. Après une prédication qu'il mène de place en place durant des années, il vient mourir à Pâvâ, à l'âge de soixante-douze ans. Plutôt que le fondateur, il semble avoir été le réformateur d'un mouvement qu'avait créé Pârçva, quelques siècles auparavant.

Le Jina, lui aussi, jette les bases d'une congrégation monastique, séparée du corps de laïques qui l'entretient. Mais la règle a été plus stricte que dans le bouddhisme. Un schisme, qui se crée ou plutôt se consomme à la fin du I^er^ siècle de notre ère, oppose les *digambara* « les vêtus d'air » (= ceux qui vont nus) et les *çvetâmbara* « les vêtus de blanc », que distinguent de menus points de doctrine et de culte. Des conciles, relativement tardifs, fixent le dogme et délimitent la littérature canonique.

Comme dans toutes les religions indiennes, il s'agit de conduire l'être du circuit des renaissances à la Délivrance, au Nirvâ*n*a, chemin difficile qui ne comprend pas moins de quatorze étapes. Parmi

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les règles pratiques, la plus importante est de ne léser aucun être vivant, fût-ce inconsciemment. Le jeûne est en faveur, pouvant aller jusqu'au suicide; en faveur aussi certaines formes d'ascèse extérieure et intérieure. Un culte étendu est consacré, non à la divinité (le jaïnisme est en son essence aussi « athée » que le bouddhisme ancien), mais aux Tîrtha*m*kara, ces vingt-quatre « faiseurs de passage » ou « pionniers » qui ont proclamé une doctrine et fondé une communauté. Un rituel semi-hindouisant est instauré dans les sanctuaires publics, depuis le simple reliquaire jusqu'à la grandiose cité-temple, autour de laquelle se rassemble toute l'activité des fidèles et de ceux qui en dépendent.

IV

LES SPÉCULATIONS

C'est en fonction du rituel qu'est abordée la spéculation. Les opérations du culte reproduisent les phénomènes naturels; il s'établit un réseau de connexions à tendance identificatrice entre le milieu humain, microcosme, activité sacrificielle d'une part, et les phénomènes du ciel ou de l'atmosphère d'autre part, conçus les uns et les autres comme soumis à un ensemble de forces. La force principale, et en même temps la loi qui préside à ces connexions, est le *rta* « l'ordre » ou plutôt le « cours » agencé qui définit aussi bien le monde extérieur que le monde moral ou les rites. Il s'oppose à l'« inagencé », c'est-à-dire l'hostilité, le mal, l'erreur. Dès que ces connexions sont projetées dans la durée, elles donnent lieu à des cosmogonies, telles qu'en élabore le livre X du *Rg*veda.

Progressivement s'acquiert, par identités succes-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sives, un principe unique, masculin ou plus souvent neutre, posé comme origine plutôt que comme cause du monde, et qui dévore les apparences multiples par lesquelles on s'efforce de le décrire. Au second stade du védisme, dans les Brâhmaṇa, la durée et la multiplicité se résorbent dans l'acte du sacrifice — le sacrifice-Prajâpati — d'abord étalé, dispersé, puis reconstruit, résumé, et qui assure la marche du monde.

Ce n'est pourtant pas l'Un du Veda, ni le Sacrifice, qui marquent le terme de la pensée védique. C'est la notion de *brahman*. Dès les Hymnes, la parole est l'une des forces qui régissent les choses, et le *brahman* (neutre) n'est autre, en son principe, que la « parole » par excellence, la parole sacrée en tant que « mystère » (c'est-à-dire porteuse de connexions). De là le *brahman* s'amplifie en une sorte d'essence transcendante, représentant le fondement même de tout être. En regard l'*âtman*, c'est-à-dire « l'âme individuelle », a été d'abord le souffle commandant le corps, senti comme connexe au souffle extérieur, celui qui traverse l'espace et meut les êtres. La jonction de l'*âtman* et du *brahman*, du soi et de l'en-soi, marque l'identité décisive, celle qu'expriment les formules du monisme des Upanisad, *tat tvam asi* « tu es Cela » ou *aham brahma* « je suis le *brahman* ».

Le védisme, du moins au niveau des Upanisad, se propose un objet pratique qui est déjà celui qu'auront en vue tous les systèmes ultérieurs : accéder à la Délivrance. A cet égard les « philosophies » indiennes sont des religions. Etre délivré signifie sortir du circuit des renaissances, échapper au *karman*. Des moyens de valeur inégale y préparent, mais la méthode efficace est celle de la Connaissance, c'est-à-dire un approfondissement de la réflexion renforcée par certaines pratiques.

L'Inde « classique » prolonge sur la plupart de ces

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

points la pensée védique. Le monde extérieur, avec son décor bariolé aux noms indifférents, avec ses riches formes mythiques, est plus ou moins senti comme une apparence; on dira une *mâyâ* « illusion », d'un vieux terme qui désignait à l'origine les « prestiges » fabriqués par certains dieux. Derrière cette apparence il y a un principe unique qui, ou bien est immanent et alors est souvent de l'ordre du divin personnel; ou bien est transcendant et demeure plus volontiers impersonnel, sur le plan du *brahman*. La notion d'un Dieu suprême personnel n'a pas d'assises.

La cosmographie classique imagine un « œuf de Brahman » d'où éclosent les séries de créations successives. Cet œuf n'est autre que le monde, avec les sept étages célestes, les sept étages souterrains (dont le fond constitue l'enfer), la Terre au centre qui a pour pivot le mont Meru et se divise elle-même en sept « îles » concentriques, séparées les unes des autres par sept océans. L'île médiane est le Jambudvîpa « l'île du pommier-rose », c'est-à-dire l'Inde (ou le monde habité, en général).

La durée de l'univers, depuis la création jusqu'à la dissolution, est celle d'une journée de la vie de Brahman; une infinité d'autres créations ont précédé, d'autres dissolutions suivront. Chaque cycle se divise en quatre « âges » qui vont de l'âge d'or, en passant par la « triade » et le « distingué-par-deux », à l'âge mauvais — le nôtre —, lequel dans le cycle actuel a commencé à une date répondant à 3102 avant Jésus-Christ et dont le terme, annoncé par une apparition messianique, sera un « crépuscule » suivi brusquement d'un nouvel âge d'or.

Le corps consiste en une matière grossière, reliée à l'âme par un principe pneumatique qui régit la respiration, la parole, la vision, l'audition, la compréhension. Parallèlement il existe un corps subtil, ser-

State Museum,
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vant de transition entre la matière pure et la pure spiritualité, et dont les fonctions concordent avec celles du corps grossier : c'est lui qui, à la mort, véhicule les « prédispositions » et accompagne l'âme vers son nouveau destin. Quant à la notion même de l'âme, elle est fort variable; des représentations sensibles subsistent parfois, la séparation d'avec le corps est moins tranchée que dans les conceptions occidentales. L'âme est sous l'emprise de la matière, assujettie aux *guna* (p. 53), dénuée d'éternité « personnelle »; les procès psychiques sont souvent interprétés comme des procès matériels. Seule l'âme des « délivrés » accède à la désincarnation définitive.

Le *karman* est une substance-force, qui se suffit à elle-même : c'est à la fois l'acte, l'effet des actes passés, la condition des actes futurs, enfin la loi qui préside à cet ensemble, loi nécessaire à la manière d'une loi physique, mais qui comporte assez de souplesse pour servir à fonder une éthique, à engendrer un *dharma*. Le *karman* s'attache à l'âme, sous forme de joie ou de souffrance suivant qu'il fonctionne comme récompense ou châtiment; il peut demeurer longtemps latent, jusqu'à ce qu'il « mûrisse » un jour et se réalise. Comme l'être accumule sans cesse du *karman*, il a bien fallu, pour en soutenir l'effet, imaginer que la vie humaine vient s'insérer dans un long enchaînement d'existences : c'est la théorie du *samsâra* ou « circuit, cours continu (des naissances) ». L'âme revient donc sur terre, chargée du résidu de *karman* qu'elle n'a pu liquider durant son séjour temporaire au paradis ou en enfer. Elle revient dans une condition de vie strictement déterminée : l'acte mauvais, s'il a été répété, entraîne des renaissances progressivement déchéantes (de la sous-humanité aux espèces animales les plus viles), tandis que l'acte méritoire abrège le circuit, ou du moins hausse le niveau du renaître.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La Délivrance, c'est l'épuisement de la réserve karmique, telle la roue du potier qui cesse de tourner quand l'incitation première n'a pas été renouvelée. Elle se caractérise par le fait que l'être est libéré de la souillure, mal, souffrance, non-savoir. Avoir réalisé en soi la vraie nature de l'âme et du monde, c'est avoir « brûlé le germe même des actes ». Tantôt il s'agit d'une béatitude non perçue, comparable au sommeil profond ou à certains états d'au-delà le sommeil, tantôt c'est un état « plein de vie », réellement positif. Tantôt enfin un savoir acquis par intuition ou par apprentissage auprès d'un maître : une connaissance pure, renforcée par certaines méthodes d'unification de la pensée comme est le Yoga, ou bien une « participation » *(bhakti)* affective, émotionnelle, à la divinité, une sorte d'amour-foi.

Chaque grande discipline a sa spéculation propre, qui donne une coloration chaque fois différente à des idées communes. Ainsi, dans la poétique, le centre d'intérêt (au moins chez certains auteurs) se porte sur le *dhvani* « résonance », c'est-à-dire le pouvoir de suggestion inhérent aux mots et aux valeurs. C'est l'un des éléments fondamentaux du *rasa;* le *rasa* « saveur » est d'abord l'état subjectif du spectateur qui goûte l'œuvre d'art, un plaisir dû à l'éveil des impressions latentes, des prédispositions « imprégnant » sa sensibilité et son imagination comme le parfum imprègne une étoffe. C'est ensuite que le *rasa* devient un « sentiment » permanent, un mode qui affecte l'œuvre et vaut pour critère d'art.

En grammaire, la notion de l'éternité du mot a conduit à poser un substrat phonique, une sorte de prototype inné des vocables, qui est à la source de la parole actuelle et qu'on nomme le *sphota* « éclatement ». C'est lui qui porte la signification du mot comme il en assure l'énoncé permanent. Cette con-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ception traduit le souci d'expliquer comment un groupe de phonèmes inertes, momentanés, forment une valeur intelligible et stable. Sur le plan métaphysique, le *sphota* est un aspect du « *brahman* verbal », un principe transcendant qui dirige le monde de la parole.

La médecine a ses théories autonomes, ainsi celle (héritée en partie du Veda) du « vent » qui, sous forme de souffles spécialisés siégeant dans le corps, commande aux fonctions organiques. Dans la médecine classique, le vent est juxtaposé à deux autres principes, la bile qui est de nature ignée, le phlegme, de nature aqueuse; leur équilibre crée la santé; l'exagération ou l'amoindrissement de l'un d'eux est facteur de « trouble ». Sur cette base les textes médicaux ont ébauché une logique, une éthique, une psychologie.

Mais l'essentiel de la spéculation se trouve ramassé dans ce qu'on appelle les six *darçana* ou « vues », non des systèmes, mais des perspectives sur le réel, explications « scientifiques », ou du moins réalistes, qui, avec le temps, sont devenues des philosophies complètes, à tendance uniformément théiste et s'achevant en sotériologies.

I. — La Mîmâ*ms*â est au premier chef une théorie du « Verbe » : l'éternité du Veda — impliquant la négation de tout dieu suprême —; pour corollaire, l'éternité des mots (du Veda) et du son en général, la permanence du lien entre les mots et les significations; l'éternité enfin de certaines substances, ainsi du « genre » conçu comme indépendant de l'individu. Au centre de la structure formelle du Veda est l'injonction, qui « fait exister » l'acte, c'est-à-dire le rite. Comme l'acte ne reçoit pas sa récompense immédiate, notamment lorsqu'il s'agit d'une récompense pour l'autre monde, il suspend son effet, le maintient à l'état latent : ceci est rendu possible grâce à une force

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dite *apûrva* « la sans-précédent », force qui reste fixée à l'âme jusqu'à ce que l'effet de l'acte se déclenche.

II. — Le Vedânta développe unilatéralement les tendances monistes des Upanisad, en posant que toute la réalité est contenue dans cette essence pure, absolue, éternelle, qu'est le *brahman*. Le *brahman* est à son tour identique à l'*âlman*, c'est-à-dire au Soi (dégagé des qualités du Non-soi qui lui sont imputées par l'effet d'un empirisme), défini comme le sentiment qui vous fait dire « je suis » ou « je sais ». Hors de cette identité, tout n'est qu'apparence ou « savoir inférieur », tel le savoir qui s'exprime par la prière aux dieux. Ainsi le monde est, sinon totalement irréel, du moins inexplicable, impensable : c'est un effet de la *mâyâ*, sorte d'énergie qui fait jaillir et résorbe tour à tour les formes, et que nous appréhendons en vertu d'un postulat. A la *mâyâ* du monde extérieur répond dans la conscience l'*avidyâ* ou non-savoir, cette force qui pousse à croire que l'individu agit, jouit ou souffre, que l'âme bénéficie d'une immortalité personnelle. En fait, le *jîva*, l'âme « vivante », issue de la substance *âlman* à travers quatre stades qui se relient dans l'ordre inverse aux quatre états psychiques (veille, sommeil avec rêves, sommeil profond, état « quatrième »), perd toute personnalité dans le *nirvâna*. Le *nirvâna* ou délivrance s'obtient par une série de réalisations spirituelles, d'où résulte enfin la « vision parfaite », l'éveil de l'être définitivement fondu dans le *brahman*.

Du moins est-ce là la forme de Vedânta qui trouve son expression achevée chez Çankara. Dans la plupart des écoles postérieures, les *jîva* ont une immortalité personnelle; ils sont des « portions » du *brahman* et se délivrent par le fait qu'ils entrent en association ou communauté avec le *brahman*, comme la *bhakti* leur en donne la possibilité.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

C'est ainsi que Râmânuja part d'un *brahman* « à modalités », ces modalités étant le monde inanimé et l'ensemble des âmes individuelles. Il se définit positivement comme « fait de qualités infinies en nombre et en excellence », connaissable par la seule intuition. La *mâyâ* n'est plus qu'un « pouvoir merveilleux »; la création du monde, un changement du subtil en grossier, n'affectant pas la nature du *brahman*. La plupart des valeurs posées par Çankara sont transférées dans le sens d'un réalisme, qui se manifeste aussi sur le plan épistémologique. Quant à la Délivrance, elle est une « vision évidente » de la divinité, elle-même produit d'une évocation aimante; l'âme individuelle entre en jonction « inséparable » avec le *brahman*.

Chez Nimbârka la relation entre les trois principes éternels, le *brahman* (devenu Seigneur), la matière, l'esprit, s'exprime par une « identité dans la différence ». L'âme individuelle, le *jîva*, est une « parcelle » de ce principe tri-unitaire; bien qu'étant un effet, elle est elle-même éternelle et, momentanément attirée par la matière au cours de l'existence humaine, elle retrouve lors de la Délivrance son identité au *brahman*, identité qui se définit négativement, comme l' « exclusion de toute indépendance ».

En contraste accusé avec les autres doctrines vedântiques, Madhva instaure un strict dualisme : d'un côté le *brahman*-Seigneur, doué de spécifications en nombre infini; de l'autre, tout ce qui est extérieur au *brahman*, embrassant l'inerte et le spirituel. *Brahman*, inerte, spirituel, sont éternellement distincts les uns des autres; cependant l'inerte et le spirituel dépendent du *brahman*, et les âmes individuelles innombrables, qui composent le « spirituel », en font partie intégrante. La Délivrance, perception de la « forme vraie » du *brahman*, acquise par la réflexion,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

maintient une « différence » entre le *brahman* et l'âme qui lui est unie.

Vallabha est le tenant du « non-dualisme pur », c'est-à-dire exempt de *mâyâ*. Le *brahman* embrasse la totalité des formes. L'âme et la matière lui sont identiques, d'une identité réelle et concrète; toute différence est donnée par jeu; la thèse de la *mâyâ* est « démoniaque ». Sur le plan humain, une prédestination, aboutissant à un intégral déterminisme. Pour l'accès à la Délivrance, une *bhakti*, d'ailleurs fort élaborée, l'emporte sur la connaissance pure. Le système est résolument théocentriste.

Les sectes vis*n*uïtes et çivaïtes développent des thèses vedântiques plus ou moins aberrantes, mélangées de Sâ*m*khya. C'est ainsi que les Sa*m*hitâ vis*n*uïtes font prévaloir la cosmogonie par créations successives et par expansions-condensations *(vyûha)* de Vis*n*u, d'où résultent autant de manifestations psychiques, autant de modalités de la Délivrance.

Le çivaïsme des Âgama pose un « maître » (Çiva) et une *çakti*, celle-ci étant la cause du lien qui enveloppe les *paçu*, c'est-à-dire le « bétail » que représentent les âmes individuelles. Mais elle est aussi la cause de leur délivrance, laquelle est décrite comme une théophanie, une identification à Çiva. Le çivaïsme du Kâçmîr édifie un monisme absolu sur la base d'une théorie évolutive adaptée du Sâ*m*khya classique. La Délivrance « involue » la série évolutive puis restaure l'âme en un état primitif, qui est l'indistinction d'avec le principe suprême.

Le tantrisme amalgame aussi des idées Sâ*m*khya au Vedânta non-dualiste, tandis que les spéculations sur le phonème, reposant sur des postulats mîmâ*m*sistes, y jouent un rôle parfois fantastique : ainsi les thèses sur le *nâda* et le *bindu*, la résonance nasale et sa représentation graphique, qui dynamisent la for-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mule sacrée et en figurent les *çakti*. Fantastique aussi la physiologie, avec son système de vaisseaux conducteurs de souffles. Quant à la Délivrance, c'est une technique à base initiatoire, où le Yoga comme discipline d'ascèse et le *bhoga* « jouissance » s'unissent pour fonder une « réalisation » dans un décor parfois hautement symbolique ou au contraire intensément réaliste. Le rite mythologique de l'ascension de *kundalinî*, par exemple (p. 39), vise à unir la *çakti* corporelle avec Çiva, et par là, abolissant le dualisme Çiva-*çakti*, à rétablir le monisme originel et renouveler en sens inverse le procès de la création du monde.

III. — Le Sâmkhya signifie, par rapport au Vedânta, l'autre pôle de la pensée indienne. C'est un dualisme rigide de l'esprit et de la matière. D'un côté la *prakrti* « base (matérielle) » du monde, cause efficiente, substantielle, des phénomènes, qui emplit unitairement l'espace et où toutes choses se résorberont. En regard, le *purusa* « esprit », unique en son essence, mais innombrable dans ses manifestations : une myriade de monades spirituelles, sans activité intérieure ni extérieure, dont chacune forme le Soi d'un être vivant. La matière, bien qu'indifférenciée fondamentalement, contient trois composantes appelées *guna*, sortes de qualités-substances qui, se combinant en proportion variable, produisent l'ensemble des phénomènes physiques et psychiques : le *sattva* ou principe noble, lumineux, le *rajas* ou principe coloré, passionné, le *tamas* ou principe ténébreux, indifférent. C'est la collaboration de l'esprit et de la matière (où les *guna* sont à l'origine en équilibre, partant en non-activité) qui mobilise les *guna* à la façon d'un aimant attirant le métal.

Le monde est donc issu de la matière primitive par une évolution mécaniste, où n'intervient aucun

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dieu. Les chaînons de cette évolution sont la substance conceptuelle, substrat « matériel » de la connaissance et de la volition; puis le sentiment-du-moi, duquel dérivent les cinq pouvoirs des sens, les cinq pouvoirs d'action, le sens mental qui gouverne les sens extérieurs; enfin les cinq « particules ténues », son, toucher, forme, saveur, odeur. Cet ensemble constitue le corps « subtil », suprasensible. Le corps sensible consiste dans les cinq éléments grossiers nés des particules ténues, à savoir respectivement l'éther, le vent, le feu, l'eau et la terre.

Le Sâmkhya, schème d'explication pseudo-scientifique, n'a pas manqué d'incorporer une théorie de la Délivrance. Celle-ci se définit par la rupture du lien (d'ailleurs plus apparent que réel) entre l'esprit et la matière. Elle s'obtient par la reconnaissance de leur foncière hétérogénéité : la matière cesse alors d'agir, comme la danseuse cesse de danser quand le spectateur s'est détourné d'elle. Il suit de là un état indescriptible, caractérisé par l'autonomie de l'âme, par l' « isolement » absolu.

IV. — Le Yoga maintient les motifs principaux de la métaphysique Sâmkhya; il y superpose seulement la notion d'un Seigneur tout-puissant, situé hors de la prise de la matière. Mais l'accès à la Délivrance y est donné par de toutes autres voies que dans le Sâmkhya. Il s'agit de se soumettre à une discipline psycho-physiologique qui met en branle des pouvoirs considérables : sur le plan inférieur, des vertus thérapeutiques, puis certaines facultés supranormales; sur le plan supérieur, un recueillement de l'âme qui équivaut à la Délivrance.

A la base de ces opérations, il y a un jeu d'observances préliminaires, négatives et positives, des « postures », le « prolongement du souffle », la « rétraction des sens ». Puis des stages successifs pour neutraliser

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les impressions sensorielles et « arrêter les fluctuations de la pensée » : la « tenue » de la pensée en un point déterminé, la méditation concentrée, enfin l'état suprême dit *samâdhi* « intégration » : état ineffable, désindividualisé, où le sujet cesse de se distinguer de l'objet. Le *samâdhi* laisse derrière lui des « concrétions » dans la subconscience, qui peuvent enrichir durablement l'être.

On est donc en face d'une technique mystique de principe matérialiste, qui a pris appui sur des spéculations dûment attestées dans toute l'Inde brâhmanique.

V et VI. — Le Nyâya et le Vaiçesika sont des réalismes à tendance normative. Le Vaiçesika est d'abord une classification des catégories : les substances, au nombre de neuf, partie matérielles, partie spirituelles; les qualités, qui sont vingt-quatre; les modalités du mouvement, la généralité (ou le « genre »), la spécificité (ou différence), l'inhérence, le non-être. L'interprétation du monde est atomistique : les quatre éléments composent toutes choses, sous la forme d'atomes éternels, invariants, mais dont les agrégats sont transitoires. Ces atomes insécables se groupent d'abord en couples, puis en triades qui sont les particules visibles telles que les poussières du rayon de soleil. L'élément air, par exemple, a pour propriété le son : mais le son n'est présent que momentanément, au point où il est produit; s'il parvient à notre perception, c'est qu'avant de disparaître il a engendré autour de lui d'autres sons qui se propagent à la façon d'une onde. Le sens de la vue est un atome igné siégeant dans la pupille et qui se meut avec une vitesse infinie vers l'objet à percevoir. La pensée elle-même est momentanée et locale, tout en laissant une « impression » susceptible de provoquer le souvenir.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La théorie de la Délivrance tient compte de cette épistémologie. La Délivrance est l'état inconscient d'une âme pure, c'est-à-dire dégagée de toute qualité. Pour y atteindre, il faut orienter sa connaissance vers la suppression de la souffrance, et par suite la suppression des autres qualités qui toutes sont aptes à engendrer, directement ou non, de la souffrance.

Le Nyâya est surtout une dialectique et une théorie de la connaissance, bien qu'il comporte, lui aussi, une doctrine de la Délivrance. Les bases sont celles du Vaiçesika, mais avec un postulat théiste : un Dieu (de l'existence duquel on donne des preuves élaborées), moins créateur que « surveillant » du processus universel, orientateur du *karman*. Le Nyâya décrit les seize modes de raisonnement valide. Les sources de la connaissance sont la perception, l'analogie, le témoignage crédible (équivalant à la révélation) et surtout l'inférence. Un syllogisme à cinq branches est constitué, dont l'exemple classique est le suivant : il y a du feu sur la montagne, parce qu'il y a de la fumée; là où il y a de la fumée, il y a du feu (ainsi sur le foyer); or, il en est de même sur la montagne, donc il y a du feu. Une relation nécessaire existe entre la raison logique et la « chose à prouver », la première étant coextensive à la seconde. La raison doit être réellement l'attribut du sujet de la conclusion, mais, plus encore, le raisonnement doit avoir une justesse matérielle : la raison étant présente dans tous les cas où la conséquence est présence en fait, manquer partout où celle-ci fait défaut. Sinon, c'est un « semblant de raison », d'où suit que la conclusion est erronée.

Les doctrines matérialistes, qui ont joué un rôle plus saillant que la littérature ne le laisse entrevoir, n'admettent pour norme du connaître que la per-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ception sensible. C'est dire qu'elles rejettent l'âme, considèrent que l'être finit avec la dissolution du corps, que le spirituel est une fonction organique et que seuls existent en fin de compte les quatre éléments. La religion est un leurre.

La spéculation bouddhique ancienne conserve et développe plusieurs thèmes centraux de la pensée indienne commune, ainsi le dogme de la transmigration et du *karman*. Comme les autres « systèmes » indiens, elle est une doctrine du salut, le salut reposant sur la connaissance et l'approfondissement de certaines vérités, sur la représentation d'une certaine classification hiérarchisée des phénomènes *(dharma)*, analogue à celle qu'on a dans le Sâmkhya-Yoga. Mais le postulat original est qu'il n'y a point de substance permanente, pas d'*âlman;* la structure psychique et physique de tout être vivant consiste en « masses » qui se dissolvent à la mort pour se rejoindre quand, par l'effet du *karman*, l'individu qui les porte revient à l'existence; elles s'abolissent définitivement si l'individu entre dans le *nirvâna*. Ces « masses » sont au nombre de cinq : la corporéité (les sens et leurs objets), la sensibilité, la perception-représentation, les prédispositions subconscientes (substrat du *karman*), enfin la connaissance. Toute essence se résout en une série d'existences momentanées; chaque chose n'existe qu'un moment, est remplacée au moment suivant par une manière de copie d'elle-même : on a ainsi des images successives nées d'une chaîne d'instants.

Au service de cette spéculation est une thèse originale de la causalité, une connexion causale à douze membres *(pratîtyasamutpâda)*. Enfin le bouddhisme ancien met l'accent, bien plus nettement que le brâhmanisme, sur la notion de souffrance et fonde toute son éthique sur le creusement de ce problème.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le bouddhisme postérieur maintient ces traits généraux, qu'il oriente cependant dans des voies assez divergentes. Les Sarvâstivâdin (Vaibhâsika) admettent une réalité totale des phénomènes, les manifestations momentanées aboutissant à une existence continue. La réalité extérieure, inconnaissable en soi, imprime ses formes sur la conscience, engendrant des représentations vraies. Les Sautrântika n'admettent qu'une authenticité partielle des phénomènes, un grand nombre étant de pure convention. Les Vijnânavâdin ou Yogâcâra professent un idéalisme intégral : notre connaissance est la seule réalité, le monde n'est que la projection de la pensée au dehors; c'est le non-savoir initial qui crée les éléments de la connaissance, d'où la pensée combine ses représentations illusoires à l'aide des impressions latentes. Les Çûnyavâdin ou Mâdhyamika nient (ou plutôt : passent sous silence, comme étant de l'absolument inconnaissable), toute réalité supposée derrière les phénomènes; chaque concept enferme en soi une impensabilité qui démontre assez qu'il repose sur le néant. Une école semi-idéaliste, celle de Dharmakîrti, approfondit la logique et l'épistémologie sur les schèmes du Nyâya classique. Elle résume les sources valides de la connaissance en la perception et l'inférence, celle-ci étant manœuvrée par un syllogisme à trois membres.

Le jaïnisme est, du moins à date ancienne, un réalisme fondé sur une représentation dualo-pluralistique du monde, à la manière Sâmkhya. D'une part, une infinité de monades spirituelles, les *jîva* ou « vivants »; d'autre part l'*ajîva* « non-vivant », fait d'éléments inactifs et notamment d'atomes constitutifs de la matière *(pudgala)*, y compris les atomes « psychiques », y compris les atomes porteurs du *karman*, lequel est décrit comme un élément subtil

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pénétrant l'âme. On distingue cent quarante-huit variétés du *karman*, avec un nombre considérable de combinaisons.

La Délivrance réside dans l'élimination de la cause la plus profonde des mauvais *karman*, à savoir l'erreur religieuse. De proche en proche, l'ascète gravit les quatorze étapes de la vertu et est libéré enfin de la matière. La monade pure monte au sommet de l'univers et y demeure dans son omniscience bienheureuse, sans participer au processus des choses. Le jaïnisme a élaboré, selon des types extrêmement complexes, une logique, une éthique, une cosmologie.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE PREMIER

LA CASTE

§ 1. Le dharma. — La société indienne repose sur le *dharma*. Ce terme essentiel n'était pas encore en évidence à l'époque védique, où, avec d'autres termes, il concourait à noter l'ordre sacrificiel ou cosmique et les actes qui en sont la conséquence. Dans le brâhmanisme, le *dharma* figure l'ensemble des normes qui imposent à l'homme son comportement, et, concurremment, l'ensemble des faits par lesquels s'exprime cette norme. Il embrasse ce que nous nommerions l'éthique, la religion avec ses assises spéculatives, la loi. C'est le « statut » indien. La source en est le Veda.

Sur le domaine social, le mot comporte une part considérable de contingence. On parle moins souvent du *dharma* « commun » *(sâmânyadharma)* que du *dharma* propre aux castes *(varna)* et aux modes de vie *(âçrama)*. On précise qu'il vaut pour l'Âryâvarta, le territoire « où évoluent les Ârya » (ceux qui précisément se définissent comme relevant du *dharma*), où il leur est recommandé de résider, territoire borné par les Himâlaya, les Vindhya, les deux océans, ou encore, selon une délimitation plus étroite d'est en ouest, par Prayâga (Allâhâbâd) et Vina-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

çana (le lieu où se perd la semi-mythique Sarasvatî). C'est, dit Vâs. (I, 13), « le pays où circule l'antilope noire », emblème du sacrifice traditionnel. Par extension, tout lieu saint, tout endroit où passe une rivière sacrée, vaut comme Âryâvarta.

Des différences essentielles se sont ainsi établies dès l'origine entre les hommes suivant leur naissance, leur condition, leur habitat même. Les gens de la quatrième classe (les *çûdra*, § 6) demeurent ou peuvent demeurer en dehors du *dharma;* à plus forte raison les hors-caste (§ 7). A côté du *dharma*, qui vise les faits massifs et la structure sociale-religieuse, il y a l'*âcâra* ou *caritra* « coutume », les pratiques propres aux divers groupements régionaux, corporatifs, familiaux; comme en grammaire, on souligne que « l'usage des bons » ou « des gens cultivés » fait autorité. L'obligation sociale est soumise à la capacité, à la qualification personnelle, et la nature même de la responsabilité est variable.

On enseigne encore que le *dharma*, qui dans l'âge d'or primitif était imparti comme un don naturel, est devenu dans le mauvais âge (le *kali yuga*) où nous sommes une chose fragile, réduite, qu'il faut sans cesse préserver ou regagner. Bien des actes ou des prescriptions figurant dans la Smrti valaient, nous dit-on, pour les époques anciennes où le *dharma* était dans tout son prestige; notre époque de déclin a besoin, suivant les cas, de plus d'indulgence ou de plus de sévérité.

Un seul cas où ces prescriptions cessent, au moins en partie, de s'appliquer : le cas de « détresse » *(âpad)*. Prenant des pouvoirs inusités, le roi autorise alors les classes sociales à enfreindre leurs règles, le brâhmane peut vivre en *ksatriya* ou fréquenter des hommes mal nés, le *ksatriya* exercer l'agriculture ou le commerce. Pour légitime qu'en soit le principe,

State Museum, LUCKNOW.
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cette notion d'*âpad* a ouvert la voie à des dérogations qui montrent assez l'imperfection du système.

§ 2. **La caste.** — C'est à la caste que se heurte, comme réalité fondamentale, la notion abstraite du *dharma*.

Si la caste moderne se définit comme un groupe héréditaire de dimensions plus ou moins restreintes, groupe fermé, muni des rudiments d'une organisation et d'une juridiction, caractérisé par un ensemble de devoirs et de prohibitions, on peut dire que la caste ancienne, telle qu'elle ressort de la littérature, ne reflète que très partiellement cet état de choses. A l'origine de la tradition, dans les hymnes du *Rg*veda, on a quelques traces d'une division tripartite des occupations sociales (fonctions religieuses, fonctions politiques ou militaires, fonctions économiques), mais le nom de « caste » n'est pas prononcé; le terme de *varna* « couleur » concerne la distinction raciale entre les Ârya et les Dâsa, entre les conquérants porteurs de la culture et les aborigènes au teint sombre. Les divisions territoriales prévalent : village, clan, tribu, confédération. Il faut descendre au livre X (Hy. 90) pour trouver, en contexte cosmogonique, le mythe des quatre classes nées respectivement de la bouche, des bras, des cuisses et des pieds de l'Homme primitif immolé, ou, comme on dira plus tard, de Brahman. Dès lors s'affirmera toujours davantage la notion des *varna*, d'abord quant aux droits et devoirs qui leur incombent sur le plan religieux; puis, à mesure que la littérature s'emplit de considérations profanes, nous voyons se répartir suivant ces groupes une notable partie des faits sociaux.

Mais ces groupes ne sont pas des castes : ce sont des ensembles fluides, sans organisation ni hiérarchie

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

internes, et qui n'ont acquis que partiellement et progressivement les règles strictes propres à la caste. On les appelle aussi des *jâli*, d'un terme qui signifie « naissance » et qui (inusité encore en védique) souligne le caractère inné, héréditaire de l'appartenance, à moins qu'il ne concerne des clans exogamiques plus restreints. L'image du *varna* et de la *jâli* a une telle importance qu'elle commande la classification de bien des objets, humains ou animaux et jusqu'à celle d'objets inanimés comme le bois ou les perles.

Il n'y a pas de cinquième classe, dit Manu (X, 4); la cinquième classe des tantristes (Mahânirv., VIII) est issue du mélange des quatre autres. Les trois premières délimitent le domaine sacerdotal, celui que résume le mot *brahman* neutre, c'est-à-dire « formule spéculative », puis « pouvoir de la formule, pouvoir sacré »; le domaine politique, le *ksatra* ou imperium; enfin le domaine des « clans », c'est-à-dire l'ensemble de la population subordonnée aux deux classes dirigeantes qui se partagent la souveraineté spirituelle et temporelle. La quatrième classe est en dehors du système : ce sont les *çûdra* (terme d'origine ethnique sans doute), héritiers des *dâsa* védiques, par opposition aux trois premières classes qu'on englobe sous la dénomination d'*ârya* ou de *dvija* « les deux fois nés » (naissance physique et naissance initiatoire, mais le mot est le plus souvent restreint aux seuls brâhmanes).

Des fonctions définissent ces classes : « Aux brâhmanes, dit Manu (I, 88 *sqq.*), Il (le Seigneur) assigna d'enseigner et d'étudier le Veda, de sacrifier pour soi et pour autrui, de faire des dons et d'en recevoir; au *ksatriya*, il ordonna de protéger le peuple, de donner, sacrifier, étudier; au *vaiçya*, d'élever le bétail, donner, sacrifier, étudier, faire le commerce, le prêt d'argent, la culture de la terre; au *çûdra* enfin, de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

servir les trois autres classes ». Donc, pour les groupements « âryens », d'une part des droits religieux analogues, d'autre part des occupations distinctes, mais maintenues dans des cadres assez généraux.

Aucune règle de mariage n'est formulée avec précision. D'après les Sûtra domestiques, les Ârya doivent épouser une première femme de rang égal au leur, mais les mariages ultérieurs sont libres; certains disent que même le mariage avec une femme *çûdra* est licite pour tous (Pâr., I, 4, 11). Il est vrai que, plus communément, le mariage avec une *çûdrâ* est interdit aux Ârya (ou seulement aux brâhmanes) et que les règles tendront à se durcir. Mais la littérature non normative atteste à toute époque des mariages mixtes, que la théorie elle-même est obligée de reconnaître pour expliquer le « mélange » des castes.

Les faits de contact — contact de nourriture notamment — sont assez mal définis. Sans doute il y a de strictes ordonnances concernant l'impureté; mais, sauf en ce qui concerne le *çûdra*, elles ont peu à voir avec la « caste » : un brâhmane, dit Gaut. (XVII, 6), peut prendre son repas chez tout Ârya fidèle à ses devoirs.

On ne peut donc affirmer que la société ancienne, malgré la minutie des observances qu'elle a élaborées, soit parvenue à édifier un véritable corps répondant à la définition de la caste.

§ 3. **Le brâhmane.** — Le brâhmane est un type d'homme beaucoup plus diversifié que ne le connaissent les traités. Il y a le brâhmane « instruit », porteur de divers degrés du savoir, officiant de type ancien *(rtvij)*, prêtre domestique, maître spirituel *(guru)*. A date ancienne, « voyant » des hymnes *(rsi)*, puis théologien ou ritualiste, groupé en « écoles »

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

comme il le sera plus tard en « sectes ». Le corps des ascètes, aux multiples aspects, se recrute sans doute surtout parmi les brâhmanes, tandis que les prêtres attachés aux temples pourront être des gens de basse condition. Dans certaines sphères védiques, dans le bouddhisme ancien et l'épopée, la fonction éminente est celle du *purohita* ou « préposé », sorte de chapelain du Roi, mi-magicien, mi-conseiller, dont l'activité est en grande partie civile, et notamment judiciaire. Mégasthène limite au sacrifice et à la divination l'activité de ce qu'il appelle les « sophistes ».

Ce sont là les types de brâhmanes honorés; ceux dont la fonction est en principe héréditaire. La littérature religieuse exalte le brâhmane au-dessus de toute mesure, d'autant plus aisément qu'elle est inspirée sinon rédigée par ses soins. Il est « créateur du monde » (Mn., XI, 35), « une divinité puissante » (IX, 317). Même le bouddhisme primitif, qui lutte contre ses prétentions excessives, reconnaît ses droits et ses qualifications, et ce n'est pas un hasard si le cadre liminaire de l'admission dans l'ordre monastique (Mahâvagga, init.) comporte un éloge solennel du brâhmane, dont le nom même sert à désigner l'*arhat*.

Ses prérogatives sont grandes, bien que variables suivant les textes, sans qu'on sache au juste si elles s'appliquent aussi à celui qui trahit sa charge. Outre la priorité générale sur les autres classes — qui se traduit par des marques de préséance et certains détails dans la salutation, certaines habitudes de langage — le privilège est surtout juridique. Les brâhmanes sont soumis à des peines moins lourdes et le dommage qu'on leur cause est puni plus sévèrement; ils ne peuvent être l'objet d'un châtiment corporel (encore que sur ce point la littérature romanesque donne la preuve du contraire); ils ont des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

droits propres en matière de témoignage, d'héritage, d'impôts. Dans une certaine mesure on peut dire qu'ils échappent à l'autorité du roi et que le pouvoir spirituel acquis par certains d'entre eux les met au-dessus des lois.

Mais la littérature (post-védique, au moins) nous montre des brâhmanes dans toutes les situations, sans formuler nécessairement un blâme. Les textes normatifs sont naturellement plus rigoureux quand, signalant par exemple des brâhmanes qui sont bouchers, serviteurs à gages, acteurs, entrepreneurs de tripot, etc., ils précisent qu'on ne doit pas les inviter à un repas funéraire. Manu refuse l'eau au brâhmane « qui se comporte en chat ou en héron » (IV, 192); mais en un autre passage (IX, 319) il admet qu'il faut l'honorer, même s'il se livre à d'indésirables occupations. Vâs. (III, 4) réclame qu'il faut en pareil cas punir, non l'homme, mais le village où il habite.

La littérature connaît des brâhmanes cultivateurs, éleveurs, commerçants, et d'ailleurs la légitimité de ces emplois est discutée dans les commentaires. Dans l'épopée, il y a des chefs d'armée de la première caste (Dro*ṇa*, K*ṛ*pa, etc.); des *brâhmaṇî* espionnes chez Kau*ṭ*ilya. On se plaît à répéter l'axiome que c'est la conduite qui distingue les hommes, non la naissance. Le Dasabrâhma*ṇa* Jâtaka fait allusion à dix sortes de brâhmanes indignes, « semblables à des médecins, à des serviteurs, à des collecteurs d'impôts », etc., ce qui rappelle les *brahmabandhu* ou pseudo-brâhmanes du Veda et plus précisément les dix classes d'Atri (373 *sqq.*). Le discours à Vâse*ṭṭ*ha (Suttanip., III, 9) est instructif à cet égard. On fait des distinctions géographiques; les Jâtaka exaltent le brâhmane du nord, celui dont on nous dit ailleurs qu'il parle la langue la plus pure; des textes védiques

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

semblent, en revanche, tenir en faible estime celui du Magadha. Même dans la littérature brâhmanique, les traits satiriques ne manquent pas, et déjà Âp. (II, 14, 13) n'épargne pas le *çrotriya*, c'est-à-dire le spécialiste du Veda, quand il le compare au bouc comme « le plus libidineux des êtres ». Qu'on se rappelle les contes, le théâtre (avec la figure sympathique, mais passablement grotesque, du bouffon), la poésie gnomique. Câ*n*akya connaît sept sortes de brâhmanes.

S'il y a virtuellement une hiérarchie à l'intérieur de la classe, il n'y a pas d'organisation. Il faut descendre à Çankara et à ses moines de Çṛngerî, avec leur abbé portant le titre de « précepteur du monde », pour rencontrer une première institution monastique, mais dans ce corps comme dans ceux des ascètes non organisés des périodes plus anciennes, le sentiment de la caste est aboli.

§ 4. **Le kṣatriya.** — Le *kṣatriya* a dû être d'abord le prince et sa famille, l'entourage et les vassaux du roi, « le (personnage) royal » comme l'indique le nom plus ancien de *râjanya*. Il a donc été le noble, voué par nature à l'office des armes, avant d'être plus généralement le guerrier; dans les textes bouddhiques le rôle de « guerrier » est très peu apparent. Le second rang qu'il occupe dans la hiérarchie n'entrave nullement son rôle prépondérant dans les choses qui sont de son ressort et notamment dans l'administration de l'Etat. Malgré leur orientation « pro-brâhmanique », les textes védiques mettent plus d'une fois les deux premières classes en équivalence, tandis que les textes bouddhiques et jaina rangent systématiquement le *kṣatriya* avant le brâhmane. On a cru reconnaître dans les Upaniṣad la trace d'un primat de la seconde classe. C'est peut-être trop dire.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il est vraisemblable que le pouvoir des brâhmanes a été contenu à toutes les époques et dans toutes les régions où s'étaient constitués un commandement militaire fort, une administration extensive; mais il n'apparaît pas que la concurrence des deux pouvoirs ait dégénéré en lutte ouverte. La rivalité des rsi Viçvâmitra et Vasiṣṭha n'a qu'une valeur de symbole.

En littérature, le type est conventionnel et prête à peu de nuances. La légende qui raconte comment les *kṣatriya* furent détruits par Paraçurâma reflète peut-être l'actuelle disparité de cette classe, où nous voyons dès l'époque des Gupta les trente-six clans des *râjaputra* prendre la place des vieilles familles nobles; les noms de ces clans, chartes nobiliaires des modernes Râjput, apparaissent dans les inscriptions depuis Açoka. Un cas intéressant est celui des Ugra ou « Violents », attestés dans les sources anciennes comme proches parents du roi : peut-être d'anciens chefs autonomes, que les traités rabaisseront au rang des « mixtes », issus de *kṣatriya* et de femmes *çûdra*.

Le *kṣatriya* par excellence est le roi : c'est l'attraction du pouvoir royal qui a commandé l'orientation de la classe tout entière.

§ 5. **Le vaiçya.** — Des *vaiçya* la littérature s'occupe aussi rarement qu'elle traite peu des métiers qui sont les leurs. Le statut de la classe est plutôt bas : ils sont taxables, propres à être « mangés », opprimables à volonté, dit une source védique (AB., VII, 29). Le *vaiçya*, selon MhBh. (XII, 60, 25), « boit le lait d'une vache sur six, perçoit un couple de vaches sur cent, 1/7 des profits, 1/16 de la corne et des sabots » : à en croire de tels passages, il serait aussi faible économiquement qu'il l'est à coup sûr sur le plan de la hiérarchie sociale. Mais les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

textes bouddhiques nous font entendre un autre son. Les *vaiçya*, il est vrai, sont relativement peu nommés : on trouve en leur lieu, et nettement plus favorisés, les *grhapati* ou « maîtres de maison », dont les fils vivent dans l'entourage du roi; ou encore les *kutumbika* « fils de famille », riches négociants. Le membre le plus en vue est le *setthi (çresthin)* qui peut avoir rang d'un notable, conseiller du roi ou trésorier représentant du négoce à la cour (§ 78); un *çresthiputra* figure dès les drames de Turfan. Aucune connotation de caste n'est impliquée par ces termes.

En fait, la plupart des métiers honorables qu'on rencontre sont ceux de *vaiçya* : ils ont occupé les fonctions disponibles après la réservation du sacerdoce et des offices royaux. D'après un texte védique (Çânkh. Çr. Sûtra), même un sacrifice de haute portée comme le Vâjapeya leur était ouvert. C'est en partant d'eux qu'on pourrait espérer, si les textes étaient plus explicites, saisir la réalité de la « caste ».

§ **6. Le çûdra.** — Quant aux *çûdra*, la classe servile, si l'origine en est bien dans les Dâsa ou Dasyu des temps védiques (§ 2), ils ont accru leur nombre de bonne heure, en incorporant des Ârya de condition modeste ou frappés de déchéance pour quelque motif. On les trouve dans divers métiers, les uns notés comme vils par l'impureté qui s'y attache, les autres simplement parce qu'ils supposent une subordination de fait ou de droit aux emplois élevés. La position des *çûdra* est faible; ils ont fort peu de droits, n'ont point ou presque point de part aux choses rituelles, leur contact est impur, et la notion même d'impureté, essentielle dans la psychologie de la caste, est fixée en fonction du *çûdra* (et de la femme). Malheur au pays où le *çûdra* fait la loi : « il sombre comme une vache dans la fondrière » (Mn., VIII, 21);

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

malheur même « au royaume où les *çûdra* sont les plus nombreux » (22).

Ils n'en sont pas moins à l'intérieur du *dharma* : ils ont un recours dans la justice, peuvent éventuellement étudier, assister à des rites privés. Les Purâna et les Tantra leur sont accessibles : ce sont leurs Veda. L'histoire atteste des *çûdra* qui sont devenus rois, ce que confirme indirectement Mn. (IV, 61); l'un d'eux, dont l'historicité est, il est vrai, douteuse, porte même le nom de la caste, Çûdraka. On fait une différence entre les *çûdra* attachés à une famille, traités suivant les services qu'ils rendent, et ceux qui vivent à l'état indépendant.

L'obligation de servir, soulignée dans la Smṛti, est atténuée chez Kauṭilya (I, 1) qui leur permet d'exercer des métiers ayant trait à l'économie générale *(vârttâ)*, ainsi que ceux d'artisan et de mime.

Le bouddhisme qui admet (comme le jaïnisme) des *çûdra* dans l'ordre monastique, proclamant leur équipollence avec les brâhmanes (Vajracchedikâ), a pu contribuer par réaction à rendre plus sévère la loi brâhmanique les concernant; le bouddhisme une fois disparu, on parle plus volontiers du « bon *çûdra* » et les Nibandha plus récents lui accordent certains avantages. Al-Bîrûnî le distingue à peine du *vaiçya*.

§ 7. **Les hors-caste.** — Rien de précis n'est enseigné sur les hors-caste, qui pourtant devaient former à toute époque une partie notable de la population. Le terme de *paria(h)* est moderne, et comporte une part de malentendu; celui d' « intouchable », quoique répondant à une réalité ancienne, n'a pas de traduction précise dans l'antiquité. On parle de « derniers-nés », de gens « à l'écart des vases (alimentaires ou rituels) ». Pâṇini distingue parmi les *çûdra* les exclus et les non-exclus, et la première caté-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

gorie doit correspondre à notre terme de hors-caste. On voit ainsi des catégories méprisées sortir pour ainsi dire de l'ensemble indifférencié des *çûdra*, soit que leur métier les ait avilis, soit qu'ils aient subi une dégradation à l'origine. L'une et l'autre tare affectent les *cândâla*, qui sont les plus souvent cités dans cette série. On nous dit d'eux qu'ils vivent hors de l'agglomération, qu'ils portent des signes distinctifs, font office de croque-morts ou de bourreaux. Déjà le Yajurveda les mentionne et Fa-hien, au v^e^ siècle, décrit leur condition. On leur associe souvent les *çvapaca* ou « cuiseurs de chien ». Il est vrai que la théorie brâhmanique les range, comme tant d'autres, au nombre des « mixtes » (§ 8) et que, de temps à autre, un texte les met en scène sans défaveur apparente : ainsi la fille *cândâla* qui, au début de Kâdambarî, est introduite en présence du roi.

Parmi les « bassement-nés », les textes bouddhiques comptent les Pukkasa (Paulkasa), vendeurs de liqueur ou balayeurs, les Nisâda (Nisâda) chasseurs ou pêcheurs — un nom manifestement tribal —, les Ve*n*a (Vai*n*a) qui travaillent le jonc; enfin les Rathakâra ou « charrons » : ces derniers étaient pourtant assez haut dans la hiérarchie védique et Çabarasvâmin (v^e^ s.?) (VI, 1, 50) reconnaît en eux un groupe « à peine inférieur aux Ârya ». On voit les incertitudes de la tradition. Il se peut que des métiers honorables se soient trouvés ravalés par le progrès de l'économie.

Les vrais « sans caste » sont les ascètes, ceux qui ont « secoué les attaches sociales » comme l'indique un de leurs noms mêmes, *avadhûla*. Mais il va sans dire que cette ségrégation n'entraîne aucune disgrâce.

Quant aux Mleccha, ce terme, qui signifie « barbare », c'est-à-dire proprement « bafouilleur », vise les étrangers : étrangers à l'Inde ou bien, suivant les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

textes, étrangers à la zone indienne régie par l'ordre brâhmanique.

§ 8. **Les « mixtes »**. — La théorie des « quatre classes » comporte pour corollaire celle du « mélange des classes » *(varnasamkara)*. C'est comme on l'a reconnu depuis longtemps, une fiction de la Smṛti brâhmanique. Il fallait trouver un compromis entre une structure trop peu articulée, héritage du Veda, et la pression des faits, qui invitait à reconnaître un compartimentage social de plus en plus développé. Non sans gaucherie, la théorie a cherché à rendre compte de cette multiplicité en imaginant des unions mixtes. Ces unions ne sont pas nécessairement illégitimes, bien que Mn. (VIII, 353) dise sommairement que « le mélange des castes naît de l'adultère ». Ce sont des mariages de second rang, comme la polygamie était apte à en fournir abondamment l'occasion. Les enfants nés de ces unions sont considérés comme « déchus » *(apasada)*.

Certaines de ces unions sont « conformes à l'ordre naturel », celles où la femme est inférieure à l'homme d'un ou de plus d'un rang; l'infériorité d'un seul rang est parfois assimilée à une égalité. Les noms les plus habituels sont les suivants : le *mûrdhâbhisikta* né d'un brâhmane et d'une *ksatriyâ*, l'*ambastha* né d'un brâhmane et d'une *vaiçyâ*, le *nisâda*, d'un brâhmane et d'une *çûdrâ ;* d'autre part, le *mâhisya*, né d'un *ksatriya* et d'une *vaiçyâ*, l'*ugra* (cf. ci-dessus § 4), d'un *ksatriya* et d'une *çûdrâ;* enfin le *karana*, d'un *vaiçya* et d'une *çûdrâ*.

Quand la femme est de rang supérieur à l'homme, l'union est dite « à rebrousse-poils »; c'est une catégorie inférieure, dont les rejetons sont par définition « sans vertu ni conduite » (Vâs., XVIII, 7), exclus du droit à hériter (Visn., XV, 37), assimilables aux

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vrâlya (§ 9). Les noms les plus communs sont : le *sûta*, fils d'un *ksatriya* et d'une brâhmane, le *vaidehaka*, né d'un *vaiçya* et d'une brâhmane, le *câṇḍâla* (§ 7), d'un *çûdra* et d'une brâhmane; le *mâgadha*, d'un *vaiçya* et d'une *ksatriyâ*, le *ksattr*, d'un *çûdra* et d'une *ksatriyâ*; enfin l'*âyogava*, né du *çûdra* et de la *vaiçyâ*. Les codes précisent même les dénominations issues de mariages entre l'un et l'autre de ces rejetons « mixtes ». Si l'on ajoute la série des bâtards nés de gens de même rang ou de rang inégal, et les descendants des *vrâlya*, on arrive à un total de quelque cent trente noms.

Or, la littérature connaît, depuis le Yajurveda, une grande partie de ces termes; soit comme métiers, soit comme noms de clan; on les retrouve comme noms de castes modernes. Sans doute il y a dans le nombre quelques « hors-caste » comme les *câṇḍâla*, qui sont pour ainsi dire avantagés en figurant parmi les « mixtes »; mais bien plus souvent nous avons affaire à des gens auxquels n'est attaché aucun discrédit. C'est le cas des *ugga* du bouddhisme (= *ugra* de la tradition brâhmanique), des *sûta* ou « écuyers », des *mâgadha* ou « bardes, hérauts » (un ancien ethnique) de l'épopée. Le nom d'*ambastha*, associé chez Manu à une fonction médicale, est celui d'un clan dont le seul « défaut » est d'avoir été situé un peu à l'écart du « pays central » où règne le *dharma* classique. Il est difficile de voir dans le *mûrdhâbhisikta* « celui qui a reçu l'aspersion (royale) sur la tête » (ou : « qui s'est sacré roi lui-même »?) autre chose qu'une désignation de prince, attestant tout au plus que la caste de la mère, en ce qui le concerne, l'a emporté sur celle du père.

Un cas instructif est celui des *kâyastha*, qui apparaissent relativement tard en littérature (Smṛti « récente »), plus tard encore en épigraphie (VIII^e^ s.),

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

comme « scribes » ou « greffiers » (assesseurs du juge et experts de tribunal dans *Mṛcch.*); leur refoulement parmi les « mixtes » est dû aux abus dont certains d'entre eux se rendaient coupables, et dont on voit une pathétique peinture dans la Râjatarangiṇî.

Un dernier point : la Smṛti n'a rien à dire sur les règles de comportement propres aux « mixtes ». Elle définit d'un mot leurs emplois, non sans de multiples variations d'un texte à l'autre. Kauṭilya (III, 7) est à peine plus précis quand il conclut en ces termes : « ou l'ordre de préséance est réglé par le roi, ainsi que leur mode de vie. Ou bien on les met au niveau des *çûdra*, excepté les *cândâla* (qui sont de toute manière hors du système) ».

§ 9. — L'existence de classes sociales est garantie par Mégasthène, qui traite de sept groupes : les philosophes ou sophistes (où l'on reconnaît sans peine les brâhmanes), les guerriers, les paysans; puis des groupes de pâtres et chasseurs, d'ouvriers et marchands, qui peuvent, sur le plan professionnel, avoir combiné *vaiçya* et *çûdra*; enfin les surveillants et les conseillers, c'est-à-dire des charges royales. Encore qu'il parle de l'endogamie et de l'invariabilité des conditions (avec cette réserve importante que chacun pourrait devenir sophiste!), Mégasthène, il est clair, n'a pas connu un cycle des « quatre classes » solidement établi, n'a pas connu davantage ou compris ce que pouvait être une caste.

Il est vain d'espérer retracer dans le détail l'origine et l'évolution de la classe sociale. L'origine religieuse, que diverses considérations permettent d'inférer, expliquerait en particulier le primat des brâhmanes; mais elle ne rend pas compte, quoi qu'on en ait dit, de la théorie classique, qui concerne la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

profession d'abord, l'appartenance tribale ensuite, et ne concerne la religion que réfractée à travers le métier ou le clan. Seuls quelques groupements sont de provenance nettement religieuse : ainsi les *vrâlya*, dont la théorie a fait des « mixtes », tout en sentant leur caractère singulier. Les *vrâlya* ont été à l'origine, semble-t-il, une communauté religieuse ambulante à pratiques semi-hérétiques, que le vieux rituel s'était efforcé de réintégrer dans la norme (cérémonie dite *vrâlyastoma*); l'Atharvaveda, Veda extracanonique les exalte. On a cru voir en eux, mais à tort, les instigateurs des Upanisad et du bouddhisme. Le clan puissant des Licchavi, ces « nobles » du Magadha, passe pour descendre d'eux, et des Licchavi, par la voie maternelle, les Gupta. On voit comment le système brâhmanique a absorbé les éléments les plus hétérogènes qui se présentaient à lui.

Ajoutons que, si la religion a dû contribuer à durcir en caste la classe primitive, la spéculation qui s'y attachait devait tendre au contraire à relâcher la rigueur de ces divisions sociales. Car les thèses du *samsâra* et du *karman* (sans parler de la présence d'un corps d'ascètes important, ni de l'influence de la réforme bouddhique) gênent l'idée d'une condition invariante. De fait, certains auteurs admettent un relèvement ou un affaissement de la condition sociale au terme de la cinquième ou de la septième génération, et Manu dit qu'un *çûdra* qui vit pur renaîtra dans une position plus élevée. Du vivant même, une faute grave entraîne la chute *(patitatva)*, c'est-à-dire la perte temporaire ou définitive du statut, avec un rite d'excommunication et, pour le relèvement, un rite expiatoire : c'est un des traits foncièrement religieux du *varnadharma*. Le « relèvement » s'effectue sur une plus large échelle dans la Smrti récente et dans les Nibandha : on admet, après péni-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tences, la réintégration d'apostats, comme on a dû de tout temps donner la caste à des étrangers.

D'une manière générale, la littérature religieuse-spéculative, partout où elle affecte de dépasser le social, ignore la « classe » : cf. le passage connu de BhagGîtâ, IX, 32 où *Krsna* offre « la voie suprême » aux hommes de mauvaise souche, ou bien telle affirmation du Çrîbhâsya (II, 3, 47) selon qui la caste est « affaire du corps » et n'a rien à voir avec l'être.

On estime souvent qu'il y a eu une rigueur croissante de la « caste » entre les débuts et le terme de l'époque védique, que la « période bouddhique » représente un certain nivellement de la hiérarchie, tandis qu'enfin la *Smrti* nous ferait assister à un durcissement nouveau, entre l'épopée et *Kautilya* d'une part (celui-ci, passablement indifférent au problème), Yâjnavalkya et ses successeurs d'autre part, sans parler des commentaires et digestes qui, ici comme ailleurs, renchérissent sur les sources anciennes et multiplient les interdictions. Les *Purâna*, de leur côté, semblent attester une « brâhmanisation » progressive, qui se marque par l'extension des prérogatives de la première classe. Mais rien de tout cela, il faut le dire, ne donne une ligne d'évolution concrète. Nous voyons à toute époque et dès le Veda les règles du mariage enfreintes. Les Grecs réfèrent à des unions mixtes, et l'alliance matrimoniale entre Seleukos et Candragupta, dont parle Strabon, revenait à reconnaître aux Grecs une caste pour leur permettre d'épouser des Indiennes. Nanda passe pour le fils d'une courtisane et d'un barbier. La naissance de Samudragupta est douteuse. Dans l'épopée, des rois épousent des brâhmanes, comme les Çâtavâhana épouseront des femmes *çaka*. Les *Purâna* font état d'unions entre *ksatriya* et *çûdrâ* dans les lignées princières.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Plus typique serait le cas, rare d'ailleurs, d'un changement de condition : l'exemple le mieux connu (mais légendaire?) est celui du roi Viçvâmitra que ses austérités ont promu au rang d'un brâhmane.

On peut noter, d'une manière plus générale, que les dynasties étrangères, des Indo-Grecs aux Huns, ont rivalisé de zèle à s'hindouiser; plusieurs de ces princes ont pratiqué l'Açvamedha, ce qui implique l'accès au niveau du *kṣatriya*.

Une inscription de Nâsik loue le Sâtaka*ṇi* Gotamîputa d'avoir contenu les prétentions des *kṣatriya* (contre lesquels lutte d'ailleurs toute la dynastie) et d'avoir freiné le mélange des classes. De même, sous les Gupta, plusieurs monarques s'emploient à restaurer un ordre dont bien des indices soulignent la fragilité. Les Purâ*ṇa* décrivent en termes sombres les misères du Kaliyuga, l'abaissement des classes, la prédominance des rois *çûdra*, et dès les temps mythiques on voit le roi Ve*ṇa*, père de P*ṛ*thu, qui par luxure « confondait les castes », c'est-à-dire contractait des unions inégales. La M*ṛ*cchaka*ṭ*ikâ, le plus réaliste des drames sanskrits, atteste que la situation de fortune est la vraie réalité sociale, ce qui rejoint en somme l'enseignement à tirer des Jâtaka (malgré leur condescendance aux brâhmanes), et ce qui concorde avec tel texte védique soulignant l'opposition entre le « mangeur » et le « mangé ». Comment d'ailleurs s'expliquerait l'extension de la culture védique vers l'Est et le Sud si l'on n'admettait pas une large « âryanisation », c'est-à-dire l'accès aux hautes classes de couches toujours nouvelles de la population?

§ 10. Les stages de vie. — Les stages de vie ou *âçrama* (le mot signifie en propre « exercice » et s'applique aux efforts d'ascèse) sont une ordonnance de la société, vue sous un autre angle que la classe et

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

non sans conflit latent avec celle-ci. Phénomène strictement religieux, nous n'en aborderons pas ici la description. Cette division en *âçrama* apparaît tout d'un coup vers la fin du védisme (Dharmasûtra et Upanisad), et les Grecs la confirment de façon sommaire quand ils distinguent les brâhmanes et les sarmanes (ceux-ci secondairement assimilables aux moines bouddhistes). Elle consiste à répartir la vie de tout Ârya en quatre périodes hiérarchisées : l'état d'étudiant, celui de maître de maison, celui d'anachorète, enfin l'état du « renonçant ». Sans doute y a-t-il eu des ascètes dès la plus haute antiquité, et il se peut que le *Rgveda* ait déjà connu le « renoncement ». Mais ce n'est pas à dire, comme le laisse entendre généralement la théorie, que ces types de vie constituent des étapes nécessaires. Il y a là une tentative pour fondre dans l'orthodoxie deux conceptions opposées, les œuvres et l'ascèse, la vie séculière et la vie contemplative. Mais, en dépit de la part de fiction qu'il comporte, l'*âçrama* définit mieux l'ordre indien que ne le fait le système des classes; il souligne davantage l'imprégnation religieuse et illustre l'aspiration vers la « délivrance » qui est au fond de toutes les spéculations indiennes.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE II

LA FAMILLE

§ 11. — La famille se définit par la communauté de résidence et de repas (« ceux qui habitent sous un même feu », Brhasp., XXV, 6), par la jouissance d'une même propriété, plus encore, par la participation aux mêmes rites : les cinq oblations quotidiennes qu'exécute le frère aîné sur l'autel domestique. La famille est une petite société, où le roi est figuré par le chef, celui qu'on appelle volontiers le *guru*, qui la représente au dehors, dispose (théoriquement) des corps et des biens; il porte le nom patronymique *(gotra)*, les juniores n'ayant droit, tant qu'il est en vie, qu'à un nom dérivé.

Sous sa forme pleine, la famille comprend les parents, les enfants (filles mariées exclues), les frères et beaux-frères, les ascendants, descendants et collatéraux. Il faut y joindre éventuellement la clientèle, serviteurs, étudiants, ouvriers, esclaves. Le chef ne pouvant (du moins en principe) être contraint au partage, ni les fils, même mariés, à quitter, on voit l'ampleur qu'est susceptible de prendre ce qu'on appelle la « famille jointe » ou « grande famille » patriarcale, si l'on tient compte des mariages précoces, des adoptions, de la polygamie. Le nom sans-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

krit de la famille est *kula* ou *kutumba*, ce dernier désignant plutôt la famille au sens large.

Au-dessous du chef ou père, vient le fils aîné, celui qui a le primat du mariage et de l'héritage, qui commande les rites commémoratifs. Un administrateur rétribué, frère cadet ou autre parent, peut être désigné en cas de décès du chef; en cas d'absence, maladie, faute grave, c'est le fils qui prend le premier rang.

Le lien organique, sinon légal, des membres de la famille se marque par la tendance à considérer le fils de telle femme comme étant aussi le fils des co-épouses, le fils de tel frère comme étant aussi le fils des autres frères : le Râmâyana par exemple atteste cette tendance, en même temps que la réaction conduisant l'épouse rivale à donner à son fils l'avantage sur ses demi-frères. Les révolutions de palais ont leur origine dans des rivalités familiales, que rendait plus aiguës la raideur même du système indien.

On a présumé pour l'époque védique, mais sans grand motif, que le chef de famille avait un pouvoir absolu; tout ce qu'on observe est que ce pouvoir va se restreignant à mesure qu'on descend vers une époque plus basse. Il a son expression éminente dans l'état indivis des biens de famille. Le partage *(vibhâga)* marque en fait la dissolution de la « grande famille ».

§ 12. **Le partage.** — Il a lieu en principe du vivant du chef, quand les fils (ou du moins la plupart d'entre eux) sont majeurs et que la mère n'attend plus d'autre enfant. Considéré comme un état préférable à l'indivision et « accroissant le *dharma* », il se fait normalement sur l'initiative du chef. On envisage sans faveur l'éventualité où des fils majeurs sortent de l'indivision, soit en exigeant le partage, soit en abandonnant l'usufruit. On discute

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sur les biens qui échappent au partage, soit par la manière dont ils ont été acquis, soit par leur nature même : ce sont en particulier des dons faits à titre personnel, tout ou partie des acquêts individuels, ainsi le profit tiré du « savoir (religieux) » (*vidyâdhana*), selon la règle, demeure distinct de la masse. Mais la doctrine est flottante : Manu (IX, 219) cite les vêtements parmi les objets exclus du partage, alors que Brhaspati (XXV, 81) soutient l'opinion contraire. Le *Dâyabhâga* enseigne que les membres de la famille peuvent disposer de leurs parts avant même la distribution formelle, et il étend cette tolérance à la veuve.

Mais précisément les droits de la veuve forment une des questions les plus controversées : les fils doivent-ils attendre sa disparition pour partager, ce qui laisserait supposer qu'elle peut administrer? Le problème concerne le droit successoral, qui complète et précise les règles du partage entre vifs, sans en modifier l'économie. Rappelons seulement que les textes védiques n'ignorent pas le principe du partage, et qu'on en voit une première trace dès *Rgv.* (I, 70, 10) : « Les hommes se distribuent ta (personne, ô Agni), comme (les fils se partagent) les biens du père âgé. »

Tel bénéficiaire du partage peut rentrer dans la communauté s'il le désire : on l'appelle le « reversé (dans la masse) » ou « ré-uni » (*samsrstin*). Les *samsrstin* héritent entre eux à défaut de descendance mâle, et le droit de primogéniture est aboli. Cette tolérance singulière, connue depuis Gautama, est soumise à diverses restrictions; sans doute est-elle devenue désuète d'assez bonne heure.

§ 13. La succession. — Les règles successorales sont complexes et la coutume y tient une grande place.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il n'y a pas de testament (du moins, à l'état explicite) et la répartition *(dâya)*, sauf cas exceptionnels, est définitive. L'influence religieuse et spéculative se trahit à maint indice, comme dans le principe même du droit à hériter qui, selon le Dâyabhâga (s'appuyant sur des sources anciennes), est déterminé par la qualification religieuse. Alors que la Mitâksarâ y voit un droit inné, l'école rivale en reporte l'origine à l'instant même de la mort du père, c'est-à-dire quand se marque à la fois la transmission formelle des pouvoirs et la continuité de la lignée mâle.

Les héritiers naturels sont les fils majeurs, nés d'une union légitime, et leurs descendants directs jusqu'à la quatrième génération. Le cas des fils illégitimes, adoptifs, posthumes, fait l'objet de discussions. Les petits-fils de pères différents semblent, au témoignage de Yâjnavalkya, bénéficier du partage *per stirpes* et non *per capita*.

Il existe un droit d'aînesse, qui d'ailleurs est loin d'être enseigné de manière absolue ni convergente. Il est rare, sinon inconnu, dans le Veda, inconnu dans les sources bouddhiques anciennes. La Smṛti parle volontiers d'un préciput de 1/20 en faveur de l'aîné, et dans les textes les plus anciens de la série la répartition même entre les fils manifeste le souci d'assurer le maintien de l'économie agricole. D'après Baudh. (II, 3, 9) la part propre de l'aîné est un bœuf, un cheval, une chèvre, une brebis, selon qu'il est brâhmane, *kṣatriya*, *vaiçya* ou *çûdra*. Tout avantage comporte pour l'aîné une contre-partie de devoirs. Certains auteurs accordent un privilège au fils qui s'est signalé par sa conduite ou par son savoir religieux. C'est l'un des cas évidemment où la volonté paternelle pouvait s'exprimer avec une relative liberté.

Si les enfants font défaut, le bien échoit aux frères

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et aux fils des frères. Mais un texte autoritatif donne une énumération complète, qui d'ailleurs a provoqué des dissentiments presque sur chaque point : « (à défaut d'héritiers directs, les biens sont dévolus aux personnes suivantes, dans l'ordre) : l'épouse, les filles, les deux parents, les frères, les fils des frères, ceux « issus du même *gotra* » [ce qui semble équivaloir aux agnats], les *bandhu* [c'est-à-dire sans doute les cognats], l'élève, le condisciple » (Yâjn., II, 135).

Ce qui est d'abord à retenir de cette liste est la distinction entre les parents directs, qu'on appelle *sapinda*, et l'ensemble des autres parents, qui n'héritent qu'à défaut de *sapinda*, les *sakulya*.

La valeur rituelle du terme de *sapinda* n'est pas douteuse; elle est mise en évidence par le Dâyabhâga, tandis que la Mitâksarâ se rallie à une interprétation purement spéculative. Les *sapinda* « associés à l'offrande du *pinda* » sont la série des trois ascendants et descendants directs qui forment avec le défunt une union intime, marquée par l'offrande de la boulette de riz ou de viande (*pinda*) : cette offrande consacre le titre de « père » et fonde en droit la lignée religieuse du mort, laquelle détermine l'héritage : qui hérite offre le *pinda*, qui offre le *pinda* hérite. Du moins est-ce là l'état ancien ou idéal. En fait les règles successorales ne sont écartées de ce principe, les pratiques se sont diversifiées, et c'est plutôt dans les lois relatives au mariage ou à l'impureté que trouve son application plus stricte la norme du *sapindana*. La principale dérogation concerne la lignée féminine : on n'hérite pas des ascendants féminins auxquels pourtant on offre le *pinda*.

§ 14. — Selon les témoignages les plus nombreux, la veuve n'hérite pas. Il est significatif que Manu ne parle pas des droits de la veuve. Mais la Smrti plus

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

récente a connu des tempéraments à ce principe, et l'on voit par le passage précité de Yâjnavalkya (et aussi II, 115) que la veuve en vient à figurer immédiatement après les héritiers naturels. On se borne à préciser parfois qu'elle ne peut prendre l'initiative du partage. Brhaspati soutient éloquemment les droits de la veuve sans enfants (et cf. déjà Kaut., III, 2).

Quant aux filles, qui longtemps, semble-t-il, n'ont eu droit qu'à des objets personnels, leur accession au partage est enseignée de manière confuse. On admet que les biens ne leur sont dévolus qu'à titre d'usufruit. Plus généralement on leur reconnaît le privilège moral d'être entretenues par leurs frères, qui ont à pourvoir aussi aux frais de leur mariage.

En cas de polygamie, on tient compte de la préséance des mères, comme aussi, pour ce qui concerne les fils, même légitimes, de l'appartenance de « caste » en tant qu'elle est conditionnée par la situation sociale de la mère. Enfin le « fils de la fille », c'est-à-dire le petit-fils d'un homme dépourvu d'enfants mâles, est attiré dans la lignée de son grand-père : il lui offre le *pinda* et en hérite.

Bien d'autres détails sont connus. Relevons qu'une série de personnes se trouvent exclues du partage ou de l'héritage, soit pour quelque déficience corporelle ou mentale (qui entache la qualification religieuse), soit pour quelque faute grave. On disserte sur le droit de ces individus à être entretenus par la famille et sur la transmission de leurs parts virtuelles à leurs femmes et à leurs enfants.

Il faut noter la place qui est faite à la parenté spirituelle. L'anachorète brâhmanique ou *vânaprastha* procède au partage de ses biens (à moins qu'il ne les aliène à des fins religieuses) et ses titres de propriété sont éteints. Au contraire la communauté

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

bouddhique administre les biens du *bhiksu*, qui en demeure propriétaire; ils ne font l'objet d'aucune aliénation; mais en cas de mort, ils reviennent, par un partage égalitaire, aux membres présents de sa communauté (comme le confirme le témoignage de I-tsing); il semble toutefois que la pratique se soit accréditée chez les *bhiksu* de faire des legs particuliers, et Buddhaghosa, qui atteste cet usage pour le condamner, mentionne à cette occasion — ce qui est instructif en regard du silence de la loi hindouiste — la possibilité de legs entre laïcs.

En l'absence d'héritiers, la propriété échoit au roi. Cependant l'usage a été nuancé (§ 62) et il est admis en tout cas que les biens du brâhmane sont insaisissables : « Ils tuent (celui qui s'en empare), y compris ses fils et ses petits-fils, alors que le poison ne tue que l'homme (qui l'absorbe) » (Baudh., I, 11, 16).

§ **15. Le strîdhana.** — Des biens d'une nature singulière sont le *strîdhana* ou « pécule de la femme » : ce sont les biens qu'elle a reçus en dot *(çulka)*, en cadeau *(yaulaka)* ou autrement, éventuellement ceux qu'elle a « acquis par son propre travail » (Mahânirv., XII, 25). Kauṭilya (III, 2) les définit sobrement par « (frais d') entretien et choses attachées (au corps, i. e. parures et bijoux) » et en fixe la limite à une valeur de 2.000 *pana* (3.000 dans l'épopée). Les biens immobiliers semblent exclus de toute manière. L'intérêt de cette catégorie spéciale de biens est que la femme peut en disposer librement; ils échappent au contrôle du mari ou des héritiers naturels et reviennent de droit aux filles, selon un règlement complexe où entrent en jeu la « classe » du mariage, la provenance du *strîdhana*, les usages de telle ou telle école, etc. D'après certains textes, le *strîdhana* revient aux enfants en général, mais il est visible que la dispo-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sition la mieux fondée est celle qui maintient la succession dans la ligne féminine. Des réserves sont faites pour le cas où la femme a au moins deux fils, pour le cas où elle se remarie; enfin d'après Kautilya les dons faits par l'époux peuvent être revendiqués par lui. On a cherché et cru trouver des indices de cette pratique dans le Veda.

§ 16. **Le mariage.** — Depuis les Grhyasûtra, la théorie brâhmanique connaît une classification du mariage (*vivâha)* en huit formes hiérarchisées. L'ordre et les dénominations ne sont pas sans flottements; l'épopée est assez discordante; mais dans l'ensemble l'enseignement est bien établi et il reflète évidemment, tant bien que mal, une série de réalités précises. Les quatre premiers modes sont les types « réguliers », qui valent à celui qui en use des mérites spirituels et qui libèrent un nombre déterminé de générations. C'est d'abord le mariage « de Brahman », le plus noble de tous, type brâhmanique idéal où la jeune femme, dûment « parée », c'est-à-dire munie d'une dot, est remise par son père à un homme de classe égale, de conduite pure et « versé dans le Veda ». Puis le mariage « des dieux », où la fille est donnée au prêtre officiant, comme si elle faisait partie de ces honoraires rituels que la tradition védique élevait au rang d'une institution et où nous voyons en effet figurer de temps à autre des femmes. Le mariage « de Prajâpati », où elle est donnée purement et simplement, c'est-à-dire sans contrat ni dot. Le mariage « des Sages », où le fiancé fait don au père d'une vache et d'un taureau (ou de biens en nature équivalents) : sans nul doute un achat déguisé.

A ces formes régulières s'opposent les formes basses, dont les deux dernières sont même expressément interdites ou, selon certains, réservées aux gens de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

caste méprisée. C'est d'abord le mariage « des Asura », qui consiste en un prix, cette fois non déguisé, payé par le fiancé au père de la jeune fille. Le mariage « des Gandharva », qui est l'union « secrète », par consentement mutuel. La forme dite « des Râksasa », consistant en un rapt, éventuellement accompagné d'un combat. Enfin celle « des Paiçâca », qui n'est autre qu'un viol. On retrouve ces mêmes noms dans d'autres classifications, médicales, littéraires, etc.

Pris dans ses grandes lignes, cet ensemble se fonde sur une division triple qui pouvait à l'origine signaler les usages divergents des trois classes sociales : le mariage religieux pour les brâhmanes, le rapt pour les guerriers, l'achat pour le commun du peuple; les indications en ce sens ne manquent pas dans la littérature. L'épopée par exemple atteste d'assez nombreux cas de rapts, qui peuvent être suivis de l'accomplissement des rites normaux; dans la liturgie même des noces, deux ou trois épisodes s'expliquent par une survivance du rapt, et dès les hymnes védiques il est fait allusion à la fille de Purumitra, ravie par Vimada.

A côté du mariage *gândharva*, simple légalisation d'un état de fait, et dont le Kâmaçâstra, comme il était à prévoir, souligne l'excellence, la forme usuelle a dû être le mariage par achat. Il est attesté dans le Veda (même si l'on n'attache pas un trop grand crédit à l'histoire tendancieuse de Çunahçepa); il est confirmé par Mégasthène, qui mentionne pour prix un couple de bœufs, comme la Smrti; Strabon connaît des coutumes plus complexes propres à Taxila, mais qui reposent aussi sur l'achat, tandis qu'Arrien prétend que les Indiens n'achètent pas leurs femmes, ne vendent pas leurs filles. Le terme de *çulka*, qui finit par désigner la dot et l'essentiel des biens propres de la femme, visait d'abord le prix

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'achat. Il se peut que l'usage ait régressé avec le temps, d'une manière variable suivant les régions, car il est sensible que la Smṛti en parle avec une défaveur marquée : « Même un *çûdra* ne doit pas accepter d'argent quand il donne sa fille; si on le fait, c'est une vente dissimulée. » (Mn., IX, 98.)

§ 17. Le svayamvara. — Le *svayamvara* n'est pas cité parmi les huit modes du mariage, soit qu'il fût désuet, soit qu'on le considérât comme une condition préliminaire plutôt que comme une forme autonome. C'est le « libre choix » fait par la jeune femme. Le père convoque les prétendants en une réunion de grand apparat et la fille choisit, en passant une guirlande au cou de l'élu. La littérature décrit les exemples fameux de Sâvitrî et de Sîtâ dans l'épopée, d'Indumatî dans le Raghuvaṃça; le plus connu est celui de Damayantî dans l'épisode de Nala, que reprendra le Naisadhacarita dans une narration extraordinairement emphatique. Les traités n'ignorent pas le *svayamvara* (comme le rappelle Kâdambarî, trad. Ridding, p. 180), mais ils le limitent au cas où la femme n'a pas été mariée en temps voulu.

Il s'agit d'un usage *ksatriya*, qu'on a parfois tenté, mais sans nécessité, d'expliquer comme une institution anâryenne. En fait, si les exemples cités dans les Jâtaka sont sans validité, les origines védiques restent probables. L'épigraphie atteste l'usage à diverses périodes, mais plutôt à titre de rareté; sous les Gupta par exemple on n'en relève aucun cas. A date plus récente il y a celui de Vikramâditya (Câlukya) et de Candralekhâ, longuement narré dans le Vikramânkadevacarita de Bilhaṇa.

Le *svayamvara* peut comporter un rapt : tel le cas de Subhadrâ qui fut enlevée par Arjuna « comme font les guerriers » (MhBhâr.); il peut comporter aussi

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

un tournoi au terme duquel la fille choisit le plus fort, le plus valeureux, celui qui sait le mieux bander l'arc (Draupadî). Mais le rapt et le tournoi excluent d'ordinaire le « libre choix », et la fille est simplement le « prix de la valeur ». Ce type d'épreuves est connu d'Arrien (qui parle de jeux de gymnase) et de Strabon.

§ **18. La polygamie.** — La polygamie (c'est-à-dire, strictement parlant, la polygynie) est réglée par les codes d'une manière raide et naïve : le *çûdra* épouse une *çûdrâ*; le *vaiçya* a droit à une *vaiçyâ* d'abord, à une *çûdrâ* ensuite; le *ksatriya*, à trois femmes, une *ksatriyâ*, une *vaiçyâ*, une *çûdrâ*; enfin le brâhmane se marie dans chacune des quatre classes selon leur ordre. Cette distribution, qui n'est pas donnée sans divergences, est un travestissement de la réalité. Il demeure que la polygamie a été répandue dans l'Inde ancienne, favorisée moins peut-être par le désir d'avoir des enfants nombreux, comme le pense Mégasthène, que par un souci religieux, dont l'une des formes était précisément d'assurer la descendance mâle. Elle s'est développée surtout dans les milieux *ksatriya*; comme dira le Kathâsaritsâgara (XLIX, 208), « un homme pauvre a du mal à entretenir une seule femme, que dire de plusieurs? ». Mais le Kâmaçâstra l'étend aux familles bourgeoises, et en décrit les avantages. Il est probable que la pratique dégénérait souvent en un simple concubinage.

Parmi les *ksatriya*, c'est le roi qui est le polygame par excellence, et les textes rituels anciens mentionnent les quatre épouses royales dont le rôle religieux est en évidence lors du Sacrifice du cheval. C'est l'épouse principale ou « bufflesse » — la première mariée et celle de la meilleure caste —,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

puis la favorite, la « reléguée » (faute de fils?), enfin la « messagère » (fille du dernier des courtisans). La première seule a les prérogatives du rang. On peut ne pas attacher d'importance aux seize femmes du roi Mahâsena (Svapnav., VI, 9); quant aux fantaisies numériques qu'on trouve dans la légende de K*rsna* et dans celle du Buddha, elles n'ont d'intérêt que de confirmer indirectement la pratique, dont il est malaisé de mesurer l'extension réelle. Pour les brâhmanes, on connaît l'exemple de Yâjnavalkya et de ses deux femmes (B*rh*adâr. Up.); des allusions y sont faites dans les Sa*m*hitâ védiques, et il y a dans un passage du Çatapatha (IX, 4, 1, 6) l'ébauche d'une fable « institutrice ».

La littérature décrit souvent le sort peu enviable des femmes « surmariées », c'est-à-dire déclassées par l'effet d'un mariage ultérieur de leur époux. Les codes ont cherché à limiter les inconvénients du surmariage; ils l'autorisent en cas de stérilité ou de progéniture féminine (car « les femmes, est-il dit, sont là pour mettre au monde des fils »), tout en posant le principe d'une indemnité à la femme déclassée. Kau*t*ilya (III, 2) veut qu'on attende de huit à douze ans pour contracter un second mariage. D'autre part, le théâtre sanskrit laisse entrevoir dans les familles royales un état de choses où la seconde femme est à peu près mise au rang de la première, sans qu'il s'en suive de déchéance pour celle-ci.

La polyandrie n'est guère connue que par le cas, saisissant à vrai dire, de Draupadî (MhBhâr.), qui est demandée en mariage par cinq frères « selon l'antique coutume des Pâ*nd*ava ». Il s'agit donc d'une phratrogamie, mariage de groupe d'un type archaïque; l'étrangeté en est sensible aux rédacteurs épiques qui inventent diverses explications. D'après un autre passage du Mahâbhârata (II, 31), les femmes

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

du royaume de Mâhismatî se choisissaient plusieurs époux; l'exemple de la princesse Kanhâ dans un Jâtaka est sans doute une réminiscence de l'épopée. Quant au passage souvent cité (Âp., II, 27, 3) enseignant que la femme est donnée à la famille (de son mari, non au mari seul), l'indication concerne le *niyoga* (§ 23) et non la polyandrie.

§ 19. **Age du mariage.** — « Base de la vie sociale » (Kaut., III, 2), affaire importante (« donner mille bœufs de trait à un homme digne est égal à donner une fille », Vâs., XXIX, 18), le mariage est soumis, de ce fait même, à des règles, à des interdictions sévères. Il doit avoir lieu dès que la femme est pubère, sous peine de faute grave pour le père ou le tuteur. Le père peut même, s'il se présente un bon parti, la donner avant la puberté, quand elle est encore « une petite qui va nue » *(nagnikâ)*.

Ainsi se trouvent légitimés les mariages d'enfants, ou du moins un type de mariage où la femme est nettement prénubile. La proportion normalement enseignée est que l'âge de la femme est le tiers de l'âge de l'homme, mais si la proportion est en général maintenue, l'âge lui-même est abaissé à mesure qu'on passe d'une Smrti plus ancienne à une Smrti plus récente, sans descendre (sauf exceptions) au-dessous de six ans pour la femme. C'est l'âge même que donne Mégasthène pour le mariage des filles de la tribu de Pandée.

Certains avantages économiques ont pu consolider cet usage, sans parler du souci de se conformer à la théorie; mais divers indices laissent à penser qu'il ne s'est pas généralisé. Les textes médicaux et érotiques, plus préoccupés d'eugénisme que la Smrti, recommandent le mariage d'adultes; Kautilya (à propos du mariage, III, 3) donne pour âge de la majorité

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

12 ans pour la femme, 16 pour l'homme (alors que Manu se tient aux chiffres de 8 et 24, ou 12 et 30). Les Jâtaka connaissent usuellement 16 ans pour la femme, et la littérature romanesque depuis l'épopée semble ignorer les mariages d'enfants; Vâsavadattâ, dans le roman de même nom, a « environ dix-huit ans ». Les textes védiques n'offrent pas de donnée sûre dans un sens ni dans un autre.

Les femmes-enfants demeurent chez leurs parents jusqu'à la nubilité réelle, et un statut spécial les concerne.

§ 20. **Interdictions relatives au mariage.** — Le mariage est entouré de toutes sortes de précautions, en grande partie d'origine religieuse. Il y a d'abord la barrière de la caste (cf. §§ 2 et 9) : l'impression générale est que les unions inter-castes sont loin d'être condamnées par la vieille Smṛti comme elles le seront au Moyen Age (où notamment les brâhmanes ne peuvent plus épouser que des femmes de leur rang); que la diversité même des prescriptions atteste un usage flottant; que la littérature et l'épigraphie montrent à toute époque des cas assez nombreux d'unions mixtes; que même les mariages entre *dvija* et *çûdra*, pour avoir été particulièrement honnis, n'ont jamais été inconnus, et ont sans doute augmenté en nombre, du moins au cours du premier millénaire de notre ère.

Une clause assez stricte concerne le droit de primogéniture : le frère cadet ne se marie pas avant l'aîné (il y a une règle identique, moins sanctionnée peut-être, pour les femmes); toutefois un mariage fictif peut tourner la difficulté. Connu dès le Veda, ce droit va de pair avec le privilège d'héritage et s'explique en partie par les frais exorbitants des cérémonies nuptiales et des dotations qui les suivent.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Des considérations d'eugénisme, et plus souvent, de magie pure et simple, président à la théorie des signes physiques, signes apparents ou latents, qui, dûment interprétés, au besoin par voie oraculaire, permettent ou interdisent à l'homme de briguer la fille qui les possède; jusqu'à la forme du nom, qui est douée d'une signification faste ou néfaste. C'est un aspect de l'importance extrême que les Indiens attachent à ce qui, en quelque domaine que ce soit, peut passer pour signe et chose signifiée.

Il y a nécessité que la femme soit vierge, ce qui exclut en particulier la veuve. En fait, le remariage des veuves n'est permis normalement qu'au cas, fréquent d'ailleurs, où le premier mariage n'a pas été consommé. La question du *niyoga* (§ 23) est à part. Certains auteurs (ainsi Kauṭilya) ont été plus libéraux.

La plupart étendent le remariage au cas où le mari est parti au loin depuis une date éloignée, laquelle varie d'ailleurs suivant le motif du départ, suivant la caste, suivant qu'il y a ou non des enfants. Le départ pour la carrière ascétique n'est pas un motif de dissolution, mais il peut, si les conditions sont remplies, autoriser la femme à contracter un second mariage; en revanche, le moine bouddhiste, dont les vœux sont temporaires, conserve son « ancienne compagne ». Le mari absent, la femme est tenue à une vie de pénitence qui se rapproche du statut de la veuve.

Le droit, d'abord sans doute absolu, pour le mari de répudier sa femme, a été ensuite limité; il reste admis s'il y a faute grave, et c'est même selon certains un des cas où un second mariage est licite. La femme répudiée doit être secourue par la famille, voire par l'Etat; Kauṭilya (II, 23) a prévu des ateliers où travaillent certaines catégories de femmes dénuées de protecteur naturel.

Quant au divorce, des textes rigides en écartent

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le bénéfice pour la femme; du moins en infère-t-on la conclusion d'un texte comme Mn. (IX, 79) où il est question d'une femme mariée à un fou, un hors-caste, un eunuque, etc. Mais un passage de Kauṭilya (III, 3) prévoyant la séparation par consentement mutuel pour les gens mariés selon l'une des quatre formes « basses », un texte de Nârada (XII, 97) édictant cinq cas de nécessité légale qui justifient un remariage de la femme, permettent de croire que, dans certaines conditions, la femme pouvait prendre l'initiative d'une rupture.

§ 21. **L'exogamie.** — La règle essentielle est celle de l'exogamie, attestable dès les Gṛhyasûtra et remontant sans doute à une très vieille répartition de la société en clans exogamiques. Cette règle se pose d'abord en termes de parenté, et l'on retrouve ici la rubrique du *sapiṇḍa* qu'on a vu fonctionner pour l'héritage (§ 13). Sont considérés comme *sapiṇḍa* les six ascendants à partir du père, les six descendants à partir du fils, dans la ligne paternelle; les quatre, dans la ligne maternelle. On n'épouse donc pas une femme apparentée en ligne directe jusqu'à la septième génération (du côté paternel) et la cinquième (du côté maternel). Cette pratique n'a jamais dû être suivie exactement; des variantes régionales se sont implantées de bonne heure, et les textes didactiques sont en conflit les uns avec les autres sur les limites et le contenu même de la notion de *sapiṇḍa*. A date védique, le Çatapathabrâhmaṇa (I, 8, 3, 6) autorise le mariage entre des parents de la quatrième et même de la troisième génération. D'autre part, certains Dharmasûtra condamnent nommément l'union d'un homme avec la fille de son oncle maternel ou de sa tante paternelle (Âp., I, 21, 8) ou, ce qui revient au même, en confinent l'usage au Sud

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(Baudh., I, 2, 3). Ce type de mariage, qui fait l'objet d'une controverse dans la Mîmâ*m*sâ, est attesté dans l'épopée (Rukmi*n*î et K*rsn*a; Subhadrâ et Arjuna), dans l'épigraphie (ainsi à Nâgârjunikon*d*a, III^e^ s.); mariage de demi-frères dans l'Udaya Jâtaka.

Une question connexe, fort discutée, est celle du *gotra*. Le mot, dont le sens primitif est « vacherie», désigne une parenté spirituelle, l'appartenance d'une famille à un certain personnage mythique ou semi-mythique, parmi lesquels figurent au premier rang les « sept grands rs*i* » de la tradition védique, Gautama, Bharadvâja, Viçvâmitra, Jamadagni, Vasis*ṭ*ha, Kaçyapa, Atri, puis le sage Agastya. Ce type de parenté joue un rôle dans les rites funèbres; à propos du mariage il est mentionné à partir des Sûtra domestiques et dans toute la Sm*r*ti, y compris Kau*ṭ*ilya, non sans certaines discordances à vrai dire. Avec le temps les sept ou huit éponymes sont devenus quarante-neuf, avant d'aboutir à un total de plusieurs milliers, par une fragmentation interne analogue à celle qui a marqué l'évolution de la classe en caste. Le bouddhisme et le jaïnisme tiennent compte de la théorie des *gotra*, et si le Buddha se laisse interpeller du titre de Gautama, c'est parce que les Çâkya se considèrent comme issus du rs*i* Gautama. On peut dire que la parenté du *gotra* a été sentie dans une large mesure comme une parenté réelle; peut-être l'était-elle d'ailleurs pour certaines familles de brâhmanes, et c'est bien des brâhmanes qu'est partie toute la théorie; n'a-t-on pas admis que chez les *kṣatriya* et les *vaiçya* le *gotra* qui compte est celui du prêtre familial qui agit en leur nom?

Pour ce qui est du mariage, l'interdiction de se marier à l'intérieur du *gotra* s'est trouvée parfois atténuée; il y a des *gotra* endogames, ainsi les Bhârgava et les Âṅgirasa; on admet, au moins à date

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

récente, qu'un mariage contracté de bonne foi est valable; on discute sur la question de savoir si la femme perd nécessairement son *gotra* en se mariant; si le fils adoptif peut épouser la fille de son nouveau père, quand le *gotra* est le même de part et d'autre. Certains textes renforcent les prohibitions : décrétant par exemple que l'homme ne peut épouser une femme dont la mère avait, de par sa naissance, un *gotra* identique au sien. Mais, plus souvent, le terme de *gotra* perd sa valeur précise et se résout en notion de simple parentage. Un terme voisin, celui de *pravara*, a mieux conservé ses origines rituelles : c'est l'invocation d'Agni faite par l'officiant en énumérant le nom des ancêtres-rsi dont se réclame le patron du sacrifice, et c'est par suite le groupe des ancêtres (en général trois par *gotra*) qui composent cette invocation. La « parenté » du *pravara* détermine aussi, théoriquement, une prohibition de mariage.

§ 22. **La satî.** — Par une conséquence indirecte de la polygamie, s'est instauré l'usage de la mort « volontaire » des veuves, qui suivent leur mari sur le bûcher funèbre. Le Veda n'a pas de mention expresse de cette coutume qu'on appelle la *satî*, d'un mot qui signifie proprement « la femme fidèle ». Mais un rite symbolique reconstituable sous la teneur d'un hymne funèbre du *Rg*veda (X, 18, 7 *sq.*) laisse présumer que l'usage avait existé dans l'Inde prévédique; à date moderne, on a sollicité le texte pour y réintroduire une mention plus expresse.

Quoi qu'il en soit, la *satî*, inconnue des sources bouddhiques et de Kauṭilya (l'allusion présumée, IV, 7 fin. n'est nullement décisive), apparaît de façon sporadique dans des passages, peut-être « récents », du Mahâbhârata et du Râmâyaṇa; elle est enregistrée dans la Smṛti à partir des Lois de Viṣṇu et illustrée

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dans la littérature avec une croissance inquiétante; le Kumârasa*m*bhava, le Kâmasûtra, le Harsacarita la mentionnent. La première stèle commémorative est de 510, à Era*n*. Du côté des informateurs grecs, Strabon et Diodore en font état, pour les Kathaioi : peut-être était-ce un usage de l'Ouest?

Bien des textes la condamnent : ainsi, non sans éloquence, un passage de Kâdambarî (trad. Ridding, p. 68); d'autres l'entourent, du moins, de réserves. On la rejette pour les veuves de brâhmanes, pour les femmes enceintes, les mères de jeunes enfants. Les sectes qui tendent à magnifier la femme se déclarent contre la *salî*, ainsi, en général, les Çivaïtes et les Tantristes.

L'usage sort apparemment des milieux *ksalriya*, comme l'épopée invite à le croire. Mais il se comprend d'abord comme un rite et se déroule comme tel, avec un appareil qui s'inspire des sacrifices humains. On a une description littéraire assez émouvante dans la Râjatarangi*n*î (mort de la reine Sûryamatî).

§ 23. **Le niyoga.** — La veuve qui choisit de survivre est soumise à ses fils ou, à défaut de fils, à la famille de son époux. Sa position légale est diminuée; on exige d'elle une vie chaste, certaines pratiques austères. Il est indéniable qu'une certaine répulsion s'attache à l'état de veuve, et dans les Jâtaka le terme de *vidhavâpulla* « fils de veuve » est une insulte. Mais on ne voit guère dans la littérature ancienne la trace de ce traitement plus ou moins barbare dont parlent certains auteurs modernes; le Harsacarita (trad. p. 195) décrit des veuves au visage sans fard, aux cheveux noués, mais la tonsure n'est prescrite que dans un passage probablement tardif du Skandapurâ*n*a. Plusieurs textes se bornent à recommander une ascèse librement consentie.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ce qui est honni de façon à peu près unanime, c'est la veuve qui quitte la famille et se remarie selon son gré; elle est une *punarbhû* (« celle qui revient à l'être »), terme polyvalent d'ailleurs, déjà marqué d'une empreinte péjorative dans le Veda, et qui s'applique à d'autres types de femmes émancipées, *svairinî* ou « femmes vivant à leur guise », *didhisû* « femmes qui briguent ». Le fils de la *punarbhû* appartient aux castes méprisées. On estime parfois qu'un passage de l'Atharvaveda (IX, 5, 27) concerne le remariage des veuves. En tout cas la Smṛti récente tend à l'entraver progressivement, même dans les cas où, comme on l'a vu (§ 20), des auteurs plus anciens l'acceptent.

L'un de ces cas exceptionnels est d'une nature très particulière, c'est le *niyoga* ou « assignation ». La famille du défunt « enjoint » à la veuve démunie d'enfant mâle de s'unir avec le plus proche parent, en principe avec son beau-frère, afin d'assurer aux lieu et place du mort la continuité de la race. A défaut de parent, l'union avec un étranger choisi par la famille, avec un brâhmane, est tolérée. Le fils de cette union, « celui qui naît dans le champ (maternel) », est considéré comme le fils du défunt ou, dit-on encore, comme « le fils de deux pères ».

Prolongement de l'antique coutume du lévirat, le *niyoga* est la résultante probable des règles successorales et des spéculations qui s'y attachaient. Il est visé peut-être dans un passage du *Ṛg*veda (X., 40, 2) et relevable dans le Mahâbhârata (les veuves de Vicitravîrya avec Vyâsa). C'est par une extension du *niyoga* que les fils de Pân*d*u sont dits avoir été engendrés, non par leur père, mais par les dieux « en son nom ». Extension légitimée par les Codes, qui admettent à date ancienne la substitution d'un proche parent à un mari impuissant, gravement

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

malade, ou, pour toute autre raison, hors d'état de procréer.

On a cherché de bonne heure à freiner cet usage, en soumettant l'accomplissement à de difficiles observances, en multipliant les précautions. Sans doute avait-on quelque méfiance à l'égard de ce que Manu appelle « la loi des bêtes » (IX, 66). Brhaspati le condamne formellement. En fait, il disparaît après le VIe siècle, et bien évidemment il ne faut pas imputer au *niyoga* le mariage (mis en scène dans le drame Devîcandragupta) de Candragupta II avec la veuve de son frère.

§ 24. **Les fils.** — La littérature insiste sur l'importance de la descendance : « Les femmes ont été créées pour la propagation de l'espèce. » (Nâr., XII, 19.) Et la descendance qui compte est celle des mâles. Le fils *(putra)* sauve de l'enfer, proclame-t-on à la faveur d'une pseudo-étymologie *(put-tra)*. La nécessité de fixer exactement les droits successoraux et la participation aux rites funèbres, des raisons tant religieuses qu'économiques, ont amené les Traités à une classification des « douze sortes de fils », qui malgré son arbitraire conserve des éléments précieux de réalité sociale. On distingue donc (non sans variations dans le détail), en une hiérarchie descendante :

Le fils « né du giron (paternel) » *(aurasa)* ou fils légitime, seul fils de plein droit. Le fils issu du *niyoga* (§ 23). Le fils de la *putrikâ*, c'est-à-dire de la « fille » : c'est celui qui, né d'une fille sans frères, est traité comme le fils de son grand-père maternel, avec ce corollaire curieux que ladite fille (du moins tant que sa descendance mâle est encore mineure) peut être traitée elle-même comme un fils et jouir des droits afférant à ce titre. D'où suit la recommandation fréquente (dès le Veda, semble-t-il) de ne pas épouser

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

une fille sans frères, dont le fils ne continuera pas la lignée paternelle.

Puis le fils de la veuve (remariée dans les conditions licites). Le « fils de la jeune fille », laquelle épouse ensuite un autre homme : il est compté comme appartenant tantôt au grand-père maternel, tantôt à l'époux de la mère. Le fils de la femme qu'on épouse étant enceinte. Ces six catégories sont celles des « héritiers ». Les six suivantes ne créent que des « parents », sans droit à l'héritage : à savoir, le fils adultérin (« né dans la maison d'un autre » ou « fils de corneille », ou encore le « pot », terme qui devait concerner en propre le fils adoptif). Puis le fils adopté jeune; le fils adopté adulte; le fils qui se donne lui-même (à une famille nouvelle). Enfin le fils « rejeté » (de sa famille); le fils « acheté ».

La littérature atteste diversement ces groupes. Un exemple fameux de fils acheté est celui du jeune brâhmane Çunaḥçepa, vendu par son père au prix de cent vaches (prix fort majoré dans les textes plus récents) au prince Rohita, pour être immolé à la place de celui-ci. Le récit remonte aux Brâhmaṇa. Quant à la *pulrikâ*, c'est surtout l'exemple de Citrângadâ, femme d'Arjuna, qui en a perpétué le souvenir depuis le Mahâbhârata.

L'adoption est l'un des points que la Smṛti récente a étudiés avec le plus de minutie; mais, si la systématisation est tardive, les origines sont anciennes. Le fils adoptif (ou « artificiel », *kṛtaka;* « donné », *dattaka*) entre dans la nouvelle famille par un rite entouré de quelque solennité; le don s'effectue devant témoins, l'intéressé perd en principe son *gotra* (§ 21) pour emprunter celui de son second père. Des règles détaillées sont données touchant la caste, l'âge, la parenté. Signalons seulement que, si le fils adoptif perd ses frères, il reprend ses droits à l'héritage de son

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ancienne famille et devient alors « porteur d'une double ascendance ».

Dans le Mahâbhârata, Pṛthâ est remise par son propre père à Kuntibhoja qui, étant sans enfants, lui tiendra lieu de père; elle reçoit alors le nom de Kuntî. L'adoption satisfaisait des aspirations religieuses (le souci d'avoir un fils : l'adoption d'une fille est rarement mentionnée) autant que des besoins économiques. Elle est sentie comme une obligation, et, bien que mal classé dans la hiérarchie des douze fils, l'enfant adopté est un « substitut » (comme dit la théorie) identique en nature à l'original, une sorte de création magique d'un enfant réel.

§ **25. La femme.** — On a vu, sous ses divers aspects, la prépondérance des éléments masculins dans la notion juridique et légale de la famille. On rappelle volontiers par exemple que le fils appartient à celui qui l'engendre, non à la mère; le seul point douteux est de savoir, en cas de remariage de la mère, s'il est au « possesseur du champ » (le second époux) ou au « possesseur de la semence ». Au point de vue de la caste, malgré la tendance à infériorisér les descendants d'unions inégales, il arrive qu'on assimile au brâhmane le fils d'un brâhmane et d'une *âryâ* quelconque (ainsi MhBh., XII, 47, 17); on pose que c'est la naissance du père qui décide (Bhaddasâla Jâtaka). Mais d'après l'Ambaṭṭha Sutta, les fils du *kṣatriya* et de la brâhmane sont traités en brâhmanes comme ceux du brâhmane et de la *kṣatriyâ* : d'où le rédacteur tire cette conclusion que les *kṣatriya* sont plus exigeants que leurs rivaux et partant supérieurs.

La position de la femme varie à l'extrême suivant la nature des textes. Tous sont d'accord pour mettre très haut la mère, voire au-dessus du père sur le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

plan du sentiment; elle est « le plus haut de tous les *guru* » (MhBh., I, 188, 15). L'épouse aussi est souvent exaltée; on interprète à la lettre ce qui pour nous n'est qu'une formule, à savoir qu'elle est « la moitié » de l'homme auquel elle est unie; il est vrai que cet hommage peut être tendancieux, quand il sert de préliminaire, comme chez Br*h*aspati, à une apologie de la *salî*. Mais l'impression dominante est celle du respect. Comment l'invention des figures si nobles de Sâvitrî et de Sîtâ, celle non moins pure, mais plus impérieuse, de Draupadî, eussent-elles été possibles chez un peuple qui n'aurait pas eu le sens des vertus de la femme, de la grandeur de sa mission? D'autre part il a existé des femmes poètes (les Anthologies en attestent) et artistes, des guerrières (il y a des témoignages grecs à ce sujet), des théologiennes (dans les Upaniṣad); quelques reines, au moins après les Gupta; quelques ascètes (Jâtaka); Kauṭilya II, 1 interdit qu'on permette (ou force?) des femmes à devenir ascètes. En bouddhique et en jaina, les nonnes sont mises à peu près au rang des moines. A date védique on a relevé quelques noms de r*s*i ou « voyants » qui sont des femmes; l'épouse védique avait des prérogatives rituelles qui se sont peut-être conservées quelque temps, car il y a des témoignages épigraphiques sur la participation des femmes à certains rites solennels. La maxime « les femmes sont sans pouvoir » a surtout une valeur juridique.

En revanche la poésie gnomique abonde en critiques plus ou moins acerbes sur la femme et sur ses vices, en avertissements sur la nécessité de la surveiller, en déplorations sur la descendance féminine : cf. les plaintes de Mâtali dans le MhBh. et l'expression lapidaire du *Rg*veda « les femmes ont des cœurs d'hyènes ». Tandis que Diodore vante la chasteté

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des femmes indiennes, Strabon (Mégasthène) admet qu'elles se prostituent dès lors qu'elles ne sont pas contraintes à la vertu; Arrien semble avoir eu un jugement plus nuancé. La détestation des filles n'a, en tout cas, entraîné nulle part d'infanticide pour autant qu'on puisse voir, et quoi qu'on ait parfois prétendu à la suite des Grecs.

La femme oublieuse de ses devoirs est punie plus sévèrement que l'homme : l'adultère est promise à des supplices affreux, pour peu que le mari y donne son consentement. On défend les femmes contre l'outrage, non sans ajouter souvent que l'outragée est assujettie à des pénitences et séparée pour un temps de la communauté. Sur ce point particulier, la doctrine s'est faite peu à peu plus rigoureuse.

Nous avons rappelé le sort de la veuve. La femme non mariée est défavorisée. Pour les femmes enceintes, l'influence magico-religieuse aboutit à renforcer les pratiques de purification et la ségrégation. D'une manière générale, les notions d'impureté se sont cristallisées autour de la femme.

La femme affranchie, vivant en concubinage, est plus ou moins exclue de la société. Il est d'autant plus remarquable que cette disgrâce n'atteigne pas la prostituée, ou du moins certains types de prostituées, comme on verra (§ 77). La loi est sévère pour ceux qui sortent de la norme, mais une situation de fait, acquise pour ainsi dire de naissance et sans actuelle déchéance de caste, ne comporte pas de réprobation.

Le Kâmaçâstra, qui relève d'un autre compartiment du *dharma* que la Smṛti, considère comme naturels bien des modes de vie que condamne celle-ci : ainsi la *punarbhû* ou veuve remariée (§ 23) jouit d'une liberté particulière, ce qui confirme d'ailleurs indirectement la rigidité des unions régulières.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE III

ÉLÉMENTS DE DROIT CIVIL

§ 26. **La propriété.** — Les discussions sur le droit de propriété et ses origines sont le fait des commentaires tardifs : certains le tirent de la religion, de l'autorité des Traités, d'autres considèrent l'état de fait, le titre de premier occupant. La Smṛti ancienne se borne à énumérer les catégories de la propriété, d'après la provenance vérifiable : héritage, achat, partage entre vifs, prise en possession, découverte. Telles sont les rubriques générales, auxquelles s'ajoutent, caste par caste, pour les brâhmanes les biens reçus en don, pour les *kṣatriya* la conquête, pour les classes laborieuses le produit de leur travail. Plus simplement on distingue les biens « stables » (maisons, terres) et « mouvants » (bétail, « esclaves », etc.). Brodant sur le thème des « couleurs » qui inspire mainte classification, Nârada (I, 44 *sqq.*) décrit une richesse blanche, celle qui résulte du don, de l'étude, etc.; une noire, émanant de la fraude, du jeu, de divers bas offices; une intermédiaire ou bigarrée, celle du commerce et du travail; suit une énumération de douze sortes de biens répartis suivant la caste du possesseur.

Plus importante est la distinction qui s'est fait jour, bien que parfois confusément, entre la pro-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

priété et la possession. On est parti visiblement d'un état où la qualité de *swâmin* « possesseur » valait comme titre positif. Les Traités s'efforcent de restreindre l'occupation non légitimée. Ils considèrent que seule est inattaquable une possession remontant à trois générations (ou à cent ans). Pour les biens meubles, la possession durant dix ans suffit à créer un droit; pour les biens immobiliers on parle de vingt ans. Les délais varient suivant les contingences. Quand il s'agit de terres incultes, un intérêt économique primordial contrecarre les droits du propriétaire : il suffit de cinq ans pour légitimer la possession d'une terre par un exploitant lorsque cette terre était en friche, car cinq ans, précise Nâr. (XI, 26), est le temps au terme duquel la forêt reconquiert le sol. Kauṭilya (II, 1) ne prévoit pas de délai pour l'appropriation par le roi de terres incultes, mais sans doute s'agit-il seulement de fermiers à remplacer par d'autres. Enfin Gautama (XII, 27) autorise qu'on prive de ses biens un homme « vicieux » (jusqu'à ce qu'il s'améliore). De telles indications laissent prévoir des limites au droit de propriété; sans doute en était-il ainsi partout où entraient en jeu les intérêts de l'Etat ou d'une communauté puissante.

D'autre part le régime de la « famille jointe » (§ 11) implique une propriété familiale qui, dans l'exploitation paysanne, devait s'étendre aux terres, au bétail, aux instruments, peut-être à la récolte. Strabon transmet un renseignement de Néarque, valable pour les régions du Nord-Ouest, d'où résulte l'existence d'un travail familial (ou par familles associées?), suivi d'un partage de la récolte où chaque individu prend ce qu'il lui faut et où le reste est détruit. Bṛhaspati (XIV, 21 et suiv.) confirme partiellement cet usage. Des sources bouddhiques il ressort que dans la plaine gangétique la terre était divisée en

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

lots tenus par des « maîtres de maison » coopérant pour le clôturage et l'irrigation sous la conduite d'un chef de village. Le Veda mentionne les *khila* ou *kh lya*, c'est-à-dire peut-être des terrains communautaires, tels ces pâturages environnant l'agglomération et dont les sources classiques nous disent qu'ils appartenaient au village.

§ 27. — Mais dans l'ensemble l'existence d'une propriété privée est indéniable. Le régime même des donations l'implique, comme aussi certains détails de la législation et de la coutume, par exemple ces règlements concernant le bornage et la mitoyenneté, qui attestent d'ailleurs la fréquence des contestations de terrain.

Le bornage consiste en marques apparentes ou cachées (celles-ci connues du seul propriétaire qui en transmet le savoir à son fils); mais il utilise aussi les obstacles naturels, sans parler des édifices, sanctuaires, colonnes, réservoirs, qui sont établis de préférence aux jonctions de grandes propriétés ou de districts. Des peines sévères frappent celui qui détruit ou déplace les repères. S'il y a contestation, à défaut d'indice direct, on recourt à des « témoins » qui viennent, dans un appareil magique (robes rouges), proclamer l'emplacement exact et restaurer les marques; leur décision vaut comme une sorte d'oracle. Les variations dans le cours des rivières sont considérées comme des accidents « divins », mais le champ perdu dans ces conditions demeure acquis par son propriétaire jusqu'à la moisson suivante. Dans Mahâvagga, II, 6, on voit le Buddha faire marquer par des signes fixes les limites d'une paroisse; la cérémonie qui accompagne cette opération est décrite emphatiquement dans le Dîpav. (XIV,26) et Mahâvaṃsa (XIV et XV).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 28. **Le prêt à intérêt.** — Une importance spéciale s'attache à la question des dettes privées. Le « recouvrement de la dette » est le premier des 18 titres de loi qui embrassent la matière civile et pénale. Là encore, des valeurs religieuses ont laissé leur empreinte sur le système. Ce n'est pas un hasard si le nom de la « dette », rn*a*, est dans le Veda celui de la « faute » religieuse : l'homme « naît dette », comme dit avec rigueur le Çatapatha, il doit aux dieux, aux mânes, aux sages, et se libère par le rite et par l'offrande. L'obligation de rendre, que sanctionne la loi, est d'abord un devoir religieux : le débiteur sera dans la vie future l'esclave du créancier. Les peines juridiques, en revanche, n'atteignent nulle part à la sévérité qu'on trouve dans d'autres civilisations antiques.

La loi donne quelques garanties à celui qui veut contracter un emprunt. Le taux est fixé par des règles d'ailleurs assez complexes; l'usure est considérée comme un vol, punie, interdite au brâhmane. L'intérêt (*vrddhi* « croissance ») normal est de 1 1/4 % par mois, soit 15 %; pour les contrats commerciaux ou encore, comme disent certains textes, si l'emprunteur est de basse condition, le pourcentage peut s'élever à 60; en cas de risque grave (voyage par mer), il atteint jusqu'à 240, chiffre extrême. Il ne semble pas que le taux moyen de 15 % ait fort varié dans l'histoire : il atteste assurément une demande pressante de crédit.

Il y a un « intérêt en cercle » (composé). Si le débiteur est de bonne foi, l'accumulation ne peut dépasser le capital, quand il s'agit d'or; trois fois le capital pour des vêtements; quatre fois pour des bêtes de trait, etc. Un précepte de Manu (VIII, 151) pose que « l'intérêt payé en une fois (non par fractions) ne saurait dépasser le double du capital dû ». Certains

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

articles ne donnent pas lieu à intérêt, les objets d'usage courant, les « prêts d'amitié », les dettes de jeu, le *strîdhana* (§ 15). On renouvelle un billet en ajoutant au capital original la mention des intérêts restant dus.

La dette passe aux héritiers, selon un cheminement analogue à celui des biens actifs; il apparaît pourtant qu'à partir du petit-fils les intérêts cessent d'être exigibles. Le fils est responsable en principe de la dette du père (non l'inverse). Entre époux il y a une responsabilité réciproque, mais l'application a été limitée sinon entravée par diverses considérations : l'existence éventuelle de biens propres à la femme, un contrat pris en commun ou une promesse formelle. Une dette négligée durant dix ans est irrecouvrable. Un même individu ne peut être poursuivi en même temps par deux créanciers.

La littérature atteste abondamment le prêt et l'usure (le mot *kusîda* « usure » figure dès le Yajurveda et l'hymne au Joueur du *Rg*veda allude au châtiment d'un débiteur incapable de rendre). Il y a des témoignages épigraphiques, depuis Nâsik (II^e^ s.), avec l'indication du taux d'intérêt (240 *kâhâpana* pour 2.000, autrement dit de quoi pourvoir 20 moines de robes à 12 *kâhâpana* pièce). Les Jâtaka sont traversés d'histoires de débiteurs menacés ou poursuivis, et un édit du Buddha (Mahâvagga, I, 46) leur interdit l'accès à l'ordre monastique. Si Mégasthène (dans la version d'Elien) affirme que les Indiens ne pratiquaient pas le prêt d'argent, cette donnée ne se conçoit qu'en admettant qu'il ait voulu parler de la réglementation sévère, probablement d'ailleurs inefficace, contre l'usure.

Le créancier dispose de divers moyens pour rentrer en possession de son bien : « la persuasion, la procédure, la ruse, la violence » (Mn., VIII, 49; le travail forcé

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pour le compte du créancier est une chose connue) et un cinquième moyen que Manu appelle « le mode traditionnel » et qui n'est autre que la menace de suicide (le *prâya)*, telle qu'on la trouve appliquée dans la littérature en diverses circonstances, arme dangereuse dont se servent notamment les brâhmanes pour se faire rendre justice ou protester contre tel ou tel abus (Râjataranginî, *passim*). Le créancier fait le siège de la maison du débiteur, menaçant de s'y laisser mourir de faim et de rendre son adversaire responsable de sa mort. L'acte est d'essence magico-religieuse; il est attesté depuis un texte secondaire du védisme (Âp. Dh., I ,19, 1) et on le verra au Moyen Age prendre des formes expressives.

§ **29. Le gage.** — Deux sortes de garanties sont décrites, la caution personnelle *(pratibhû)* et le gage *(âdhi)*, qui tient lieu d'hypothèque. Les objets mis en gage, qui peuvent être des objets animés, bêtes, « esclaves », sont susceptibles d'être utilisés ou non par celui qui les reçoit (gages de jouissance ou de conservation). Utilisés, ils sont restituables dès que, par l'accroissement des intérêts, la dette qu'ils couvrent a doublé. Des aménagements sont prévus lorsqu'il y a perte, mésusage, vente secrète du gage, etc.

La caution personnelle se présente de diverses manières : un débiteur niant sa dette peut être requis de produire quelqu'un qui garantisse sa véracité et qui, la décision une fois rendue, paiera de ses propres deniers; de même celui qui veut emprunter peut avoir à fournir une caution. Des garanties analogues fonctionnent pour d'autres types de contrat, assurances, instances en justice, etc. Une liste est dressée des personnes inadmises à servir de caution.

Une forme particulière du gage est l'otage (*samâdhi*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

chez Kauṭilya), qui sert à garantir l'exécution d'un traité de paix. On utilise les parents ou des notables. Fidèle à l'esprit du « double jeu » qui l'anime, Kauṭilya (VII, 17) recommande de livrer de préférence une fille, un fils illégitime ou faible, un parent ou ministre suspects, etc.; dans certains cas le roi a intérêt à se livrer soi-même plutôt que son fils unique.

§ 30. **Dépôts et biens sans maître.** — Les objets les plus divers peuvent être remis en dépôt *(nikṣepa)*, dépôt ouvert ou fermé (scellé, secret) : la consignation est parfois une opération autonome, plus souvent elle accompagne tel ou tel type de contrat. S'il y a contestation, la procédure fixée entre en jeu; la remise elle-même s'entoure d'un certain formalisme. La Smṛti considère qu'en cas de force majeure — le vol est mentionné — cesse la responsabilité du dépositaire; si dans la Mṛcchakaṭikâ Cârudatta s'efforce de rendre à Vâsavadattâ la valeur des bijoux que celle-ci lui a confiés et qui ont été dérobés chez lui, ce n'est point par nécessité légale, mais par un sentiment d'honneur qui donne plus de prix à sa démarche.

La question des « objets trouvés » *(nidhi)* fait l'objet de commentaires juridiques. Théoriquement le propriétaire en est le roi, qui perçoit sa « part » usuelle, c'est-à-dire 1/6 de la valeur; selon une autre interprétation, peut-être plus ancienne, le roi laisse au trouveur le sixième du montant; selon certains la proportion varie d'après la caste, et, en tout état de cause, le brâhmane conserve la totalité. Kauṭilya, porte-parole du droit royal, enseigne que les objets trouvés, s'ils sont de grande valeur, sont la propriété du roi. D'une manière générale, un résidu magique est décelable sous maint précepte relatif aux biens « sans maître ».

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 31. **Les contrats.** — La Smṛti ancienne n'a pas développé de théorie abstraite du contrat. Certains contrats ont conservé le caractère d'actes religieux, accomplis selon un rite. Tel est le cas des donations, et de bien d'autres conventions dont la littérature traite de manière disséminée. Kauṭilya donne une liste des personnes inaptes à conclure un contrat valide, personnes « dépendantes », mineurs, gens marqués d'une tare morale ou physique. Suivant les espèces, des précautions variables sont prises contre la fraude et tous abus.

Les relations de précepteur à élève, de « patron du sacrifice » à officiant, s'expriment par un contrat de « louage », fixé dès l'époque védique. Les contrats de travail définissent les liens entre l'employeur et l'employé, précisant la durée du travail, le salaire, les avantages en nature qui, d'une manière courante, s'ajoutent au salaire : part sur le produit brut ou sur le bénéfice (cf. § 79). Même à défaut de convention expresse, une part statutaire de 1/10 du bénéfice, de 1/6 de la récolte, est assurée aux travailleurs. Le non-paiement fait l'objet de sanctions, comme, d'autre part, la non-exécution du travail commandé, la malfaçon et plus généralement la faute professionnelle. L'entretien, le remplacement des instruments, sont matière à dispositions légales. Une résiliation injustifiée du contrat par l'employeur entraîne le versement d'une indemnité : la notion d'indemnité est établie d'ailleurs pour les conventions les plus diverses, puisque, par exemple, une promesse de mariage non suivie d'effet donne lieu à des dommages et intérêts versés par le père de la jeune fille au prétendant frustré. Dans un autre ordre de faits, nous voyons une réglementation naïve touchant le blanchissage : le blanchisseur est responsable si le linge qu'il livre a perdu plus de 1/8 de sa valeur

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

au premier lavage, 1/4 au second, etc. En fait, ces dispositions ne peuvent avoir leur plein effet que dans une administration développée, comme celle que Kauṭilya précisément nous décrit, avec un corps de surveillants chargés de prévenir et de réprimer la fraude dans tous les domaines de l'économie.

Depuis qu'avec Manu (et plus nettement avec Kauṭilya) apparaît le document écrit, l'importance de la chose écrite est vivement sentie, et la Smṛti récente en élargit les applications. Le formalisme s'implante et les actes, publics ou privés, tendront à revêtir ces formes emphatiques qu'on voit graduellement accréditées dans l'épigraphie sanskrite.

Les reconnaissances de dette doivent être libellées avec soin, comporter la signature de témoins. La dette est annulée par un reçu ou par une indication portée sur le document même. Les auteurs décrivent les motifs d'invalidité; ils connaissent la péremption au terme de trente années. Parmi les documents privés, les plus notables sont les jugements (§ 41); certains peuvent être rédigés en présence du roi par le scribe officiel, et munis du sceau dynastique.

§ 32. **Éléments de droit commercial.** — Les précautions et restrictions qui s'appliquent aux contrats en général valent aussi pour les transactions commerciales. Il existe des règles destinées à empêcher les prix excessifs ou la fraude (la fraude prenait des formes imprévues : il y avait des drogues pour doper les bêtes épuisées qu'on désirait vendre); des amendes, des confiscations, voire des peines afflictives. Mais la décision est subordonnée au mode de transaction : pour qu'il y ait un recours, il faut qu'un marché explicite ait été conclu par les deux parties.

Les codes donnent des détails sur la manière d'éprouver la marchandise avant de l'acheter. Curieux

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

est le fait qu'un délai soit prévu entre la livraison et le paiement; une période de « repentir » suit l'achat; l'acheteur peut demander la rescision si la transaction a eu lieu le jour même; s'il restitue l'objet le lendemain ou le surlendemain, le vendeur a droit à une indemnité progressive; l'achat est ferme le troisième jour; le dixième, selon Manu; le délai varie suivant la caste (Kaut., III, 67) ou, ce qui paraît plus raisonnable, suivant les objets négociés (Nâr., IX, 5). En matière de transport, le propriétaire indemnise le transporteur s'il s'avère, au cas d'accident, que celui-ci n'est pas responsable.

On met en garde contre l'acquisition des biens « sans maître » (§ 30); vendeur et acheteur sont également punissables, et l'opération est sujette à être annulée. Il est malaisé de décider si, à date ancienne, le droit de vente (et d'hypothèque) des biens immobiliers a subi ces entraves que nous voyons dans les Nibandha du Moyen Age. On note certaines circonstances, ainsi le vendeur doit (selon quelques-uns) donner une option à ses proches ou à ses voisins; et au cas de vente publique, il peut être stipulé que la vente est nulle si la mise à prix n'est pas exactement atteinte.

Ces dispositions sommaires laissent présumer l'existence d'un Etat très centralisé, où l'activité privée est soumise à contrôle et, dans une certaine mesure, « dirigée ».

§ 33. **Les donations.** — C'est un des aspects les plus significatifs de la norme sociale, et qui déborde de beaucoup, par ses origines et ses conséquences, le point de vue juridique. Dès le Veda on observe que les brâhmanes ont su s'arroger le privilège de recevoir des dons, d'en recommander sinon d'en exiger de massifs, voire de fabuleux, d'en imposer la charge comme condition à tout service par eux rendu, à

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

toute réparation de faute ou d'accident. La chose donnée crée sa récompense dans cette vie et dans l'autre; elle reproduit au bénéfice du donateur, si même elle ne multiplie, la valeur des biens dont il a fait cession; elle fonde un lien bilatéral, irrévocable; elle est une obligation, l'acquittement d'une dette. En passant du monde fermé du Veda au monde ouvert de l'Inde classique, le caractère institutionnel de la donation n'a laissé de se confirmer.

Sans doute des réserves se font jour de temps en temps; tel auteur (Brhaspati) déclare non valables les dons « totaux » quand le donateur a des fils; il recommande de ne pas se dessaisir des choses nécessaires, sous peine de « changer le miel en poison » (XV, 3). Mais ces entraves comptent assez peu; elles sont elles-mêmes suspendues en cas de « détresse », et en définitive on conseille d'accepter tout don « spontanément offert ». Les objets sont classés d'après leur valeur ou leur nature; on dit la forme sous laquelle la cession doit être faite, le moment ou le lieu favorable. Les Purâna établissent des listes de dix ou de seize « grands dons », en tête desquels vient le don d'une masse d'or « égale au poids de l'homme ».

La littérature, l'épigraphie en particulier, abondent en mentions de dons de terre; comme le don de vaches plus anciennement, le don de terre est le meilleur de tous, il libère de tout péché (Vâs.,XIX, 16): ces dons de terre, éventuellement accompagnés de cessions de bâtiments publics ou privés, de villages entiers, sont faits par le roi ou par quelque riche dignitaire à des brâhmanes pris individuellement ou collectivement (on appelle d'ordinaire *agrahâra* ou « préciput » ce type de donation); les communautés bouddhiques et jaina ne sont pas oubliées; moins souvent, les bénéficiaires sont des fonctionnaires civils (cf. § 56). Depuis Açoka sont inscrites sur la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pierre ou le métal des fondations de toute espèce, dont la portée religieuse est soulignée par le terme *dharmadeya* « dons de la Loi » ou *brahmadeya* « dons brahmiques ». Les chartes mentionnent le nom du donateur et sa généalogie, le lieu, la description des biens transférés, l'objet de l'acte et les mérites escomptés, le nom du donataire, etc., pour se terminer par la signature royale, le nom du rédacteur, la date. Le plus souvent il est spécifié que le don est fait « avec le revenu », avec le droit à telles et telles taxations, l'exemption de telles ou telles charges, qu'il confère « le privilège de justice concernant les dix (ou cinq) offenses », qu'il s'accompagne des « huit modes de jouissance », qu'il comporte l'inviolabilité de la part « des troupes régulières et irrégulières » ou plus généralement les dix-huit immunités *(parihâra)*. Quant à la durée, on précise que les fils, petits-fils et autres descendants directs bénéficieront de la fondation, « pour autant que doivent durer le soleil et la lune ». On en appelle aux souverains futurs, on profère certaines menaces. Plus rarement des précautions sont prises contre le mauvais usage d'une donation.

Le formulaire a son cadre fixé dès l'époque des Çâtavâhana; les Gupta amplifient littérairement. Le faste des donations royales atteint d'énormes proportions, ainsi le don de 300.000 vaches, 16 villages et autres domaines, d'arrérages permettant d'entretenir 100.000 brâhmanes par an, de planter 32.000 pieds de cocotiers, etc., don fait « aux dieux et aux brâhmanes » par Usavadâta (Nâsik, 1er s.); ou encore la fondation du monastère de Vikramaçîlâ, avec ses 108 sanctuaires et ses 6 collèges, par Dharmapâla, au VIIIe siècle.

Hors de l'épigraphie, Yâjnavalkya (I, 317 et suiv.) définit sommairement le thème de la donation foncière, que reprend avec plus de détails Brhaspati,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE IV

LE DROIT PÉNAL

§ 34. Le vol. — Les codes connaissent une liste de dix crimes (ou délits graves), que suit une longue énumération de délits mineurs, parfois futiles, manquements à l'étiquette, à la civilité. Toute faute sociale est d'abord une faute morale, religieuse, et la punition est d'abord une expiation. Les chapitres « titres de droit » et « enlèvement des épines » chez Kauṭilya concernent non les affaires civiles et criminelles prises distinctement, mais plutôt les affaires privées et celles qui ont une incidence sociale ou économique.

Le vol *(steya)* est le délit-type, dont la description sert de base au reste. Mégasthène idéalise sans doute quand il affirme que le vol était rare; l'abondance des prescriptions qui s'y rapportent, l'extrême sévérité de la répression, montrent assez le contraire; dans la littérature romanesque, le vol par effraction, l'activité des « perceurs de muraille », avec leurs manuels spéciaux (il existe un Steyaçâstra), leur technique élaborée, leur matériel, leurs ruses, sont un thème favori (cf. Mṛcchak., III; Daçakum., II; Kathâsarits., *passim*, et le cycle légendaire de Mûladeva, patron des voleurs). Le roi peut prendre une part personnelle dans la poursuite du délit ; n'est-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

il pas le protecteur des biens de ses sujets, en sorte qu'il doit payer sur le trésor les biens volés qui n'ont pas été retrouvés, sinon il offenserait, dit-on, la justice et son propre intérêt. Des fonctionnaires spéciaux sont commis, les « destructeurs du vol » dont parle l'épigraphie, les « cordes à voleur » de Kauṭilya. Des espions sont chargés d'écouter les conversations, de vérifier le comportement des personnes suspectes, agissant parfois en véritables agents provocateurs.

Il incombe au prévenu de faire la preuve de son innocence : ainsi, si les empreintes de bêtes volées passent sur ses terres, c'est au propriétaire à démontrer qu'elles en sortent. Une responsabilité collective du village est admise là où une charge individuelle ne peut être retenue. Dans le même sens il est dit que les gardes, les gens de police, éventuellement les voisins, sont répréhensibles si le voleur n'est pas saisi. Un trait curieux est qu'un innocent accusé de vol et qui n'a pu se justifier est puni après même que le voleur a été découvert.

La punition peut aller jusqu'à la mort « bigarrée » (§ 36) pour les vols les plus graves. Un tarif est établi selon les objets, selon la situation sociale des personnes concernées, etc.; compte est tenu des complicités. Le recel, même par ignorance, est punissable; toutefois Daṇḍin dans Daçakum. Il mentionne que les Maurya ont adouci ce principe en ce qui concerne les marchands. On énumère enfin les objets sans valeur qu'il est permis de dérober : le brâhmane « en voyage, fatigué, n'ayant rien à manger, ne fait pas de mal s'il prend deux cannes à sucre ou deux racines comestibles » (Nâr., XVIII, 39).

Sur le vol se fondent, outre les diverses formes de brigandage (dont la littérature fait souvent état), les fraudes non moins diverses : fraudes au jeu, falsifications portant sur les poids et mesures (Kauṭ.,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

II, 14; Kâlavilâsa, VIII), sur la monnaie (Kaut., IV, 1), sur les documents privés ou publics, faux témoignages ou « vol en paroles », et tous types de malfaçon ou de dissimulation dans l'accomplissement d'un travail rétribué : c'est la conduite « anâryenne ». La multiplicité des prescriptions trahit moins l'affaissement des mœurs que l'inconvénient des excès du dirigisme. En matière de jeu *(dyûla)*, la surveillance paraît avoir été stricte et certaines garanties sont données au perdant qui a été victime, non seulement d'une fraude caractérisée, mais même d'une simple surprise.

§ 35. **Le crime.** — La plupart des « crimes » (ou « délits graves », à notre point de vue) sont rangés sous le chef du *sâhasa* ou « violence »; ils sont de trois degrés et englobent le meurtre, le rapt, le viol, les voies de fait, les injures, les dommages causés à des inanimés. Kauṭilya met en évidence les crimes d'État et le retentissement politique de certains crimes privés : la notion de défense sociale est chez lui en pleine validité. La peine de mort, même dans le cas d'un meurtre sans circonstances atténuantes, est loin d'être le châtiment uniforme : rien ne montre mieux la pression des contingences sur le droit pénal. Elle est pourtant requise (avec confiscation des biens) d'une manière fréquente, et plus fréquente à mesure qu'on descend dans le temps. Bien entendu le principe de la légitime défense est admis : Mn. (VIII, 350 et suiv.) parle de « la fureur aux prises avec la fureur ». Le meurtre de la femme, de l'enfant, l'avortement volontaire (sous réserve que le sexe du fœtus soit discernable) sont punis de mort. Pour l'adultère *(samgrahana)* on tient compte, outre de la caste (car l'adultère est avant tout affaire de « confusion de castes »), des circonstances extérieures : savoir

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

si la femme était ou non « gardée », s'il y a eu ou non violence. Le châtiment est rigoureux (sauf chez Kauṭilya), surtout pour la femme; dans le droit le plus ancien on admet qu'il était laissé à la discrétion du mari outragé. La présomption d'adultère est elle-même punissable; certains prescrivent de rechercher s'il y a eu des conversations privées, des tentatives même lointaines. L'inceste fait aussi l'objet d'une législation rigoureuse : les traités donnent une liste des vingt « parentes » qu'il est interdit de fréquenter, mais on y trouve, conjointement aux parentes les plus proches, de simples affines ou des parentes « spirituelles » comme la femme du *guru*, dont la littérature gnomique défend jalousement l'honneur.

En cas d'injures ou voies de fait, la victime peut exercer sur-le-champ un châtiment légal si l'agresseur est de caste méprisée, car « le roi n'a rien à voir avec la punition (de gens de cette sorte) » (Nâr., XV, 11). Les dommages aux bêtes tombent sous le coup d'ordonnances sévères, surtout, comme il est attendu, s'il s'agit de vaches : la mise à mort d'une vache non stérile est assimilée au meurtre d'un homme de haute caste. On traite aussi des dommages aux plantations, aux constructions, etc.; est banni quiconque détruit une muraille, comble un fossé, brise une porte.

§ 36. **Le châtiment.** — Le châtiment (*danda*, proprement « bâton »; le sens de « châtiment » affleure depuis Pancav. Br., XVII, 1, 9) est présenté comme une nécessité d'État. « Si le roi n'infligeait pas, sans se lasser, le châtiment sur ceux qui le méritent, les plus forts rôtiraient les plus faibles comme le poisson à la broche » (Mn., VII, 20); « quand s'avance le châtiment sombre, aux yeux rouges, destructeur du

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mal, les sujets sont exempts de trouble » (VII, 25); « la loi détruit quand elle est elle-même détruite; la loi protège quand elle est protégée » (VIII, 15). Emblème du droit de punir, le « bâton » est le Dharma même, le roi en fonction de justicier.

Les traités signalent toute une gamme de peines, et la gradation sommaire donnée par Manu (VIII, 129) — avertissement, admonestation sévère, amende, peine corporelle — n'épuise pas la liste. Le principe du cumul des peines est admis.

Les amendes sont tantôt indéfinies (allant d'une *kâkinî*, § 88, à la confiscation totale), tantôt calculées selon un taux triple, qui va de deux cent cinquante à mille *pana* dans la Smṛti (les chiffres sont plus articulés chez Kauṭilya). Elles peuvent dépendre de la valeur (douze fois la valeur de l'objet volé), des circonstances. En cas de confiscation, réserve est faite pour les biens de première nécessité, les instruments de travail.

Les peines corporelles comprennent la bastonnade sur diverses parties du corps (qui sont précisées nommément), la mutilation, au sujet de laquelle s'applique le principe de l'ablation du membre par lequel on a fait le mal (Mn., VIII, 279) : cette variante de la loi du talion, limitée d'ailleurs à quelques cas dans la Smṛti comme chez Kauṭilya et connue sous une forme un peu différente chez Mégasthène, coïncide souvent, en fait, avec une condamnation à mort. Celle-ci — appelée « l'ordre du roi » dans les Jâtaka — se pratique de diverses manières, elle est *acilra* ou « simple », *cilra* ou « bigarrée », ce qui signifie précédée de mutilation ou de torture, ou bien vise les types de mort autres que la décapitation, à savoir l'empalement (que la littérature atteste souvent), le brûlement, la pendaison, la noyade, le poison. Elle peut s'accompagner d'un appareil infa-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mant (ainsi la parade sur un âne, pour le cas d'adultère) ou symbolique (ainsi le lit de fer rouge pour celui qui viole la femme du guru). Un témoignage épique (MhBhâr., XII, 238) indique qu'il y avait des opposants à la peine de mort.

La torture (*karman* ou « acte ») est employée moins comme aggravation de peine que comme moyen d'extorquer des aveux : Kauṭilya en énumère une série de formes et le Mahâbhârata y fait allusion (histoire de Mâṇḍavya). Les femmes et les enfants ne sont pas exempts des peines corporelles, qui toutefois se réduisent, au moins pour ces derniers, à la fustigation. Le bannissement est connu, même en dehors du délit politique; de même le travail forcé (ainsi le travail aux mines pour un brâhmane ayant commis un acte grave, chez Kauṭ.), équivalant à un asservissement à temps ou à vie; mais l'incarcération pure et simple, bien attestée dans la littérature proprement dite, dans les Jâtaka par exemple, et confirmée par Hiuan-tsang, est rarement prescrite dans les codes.

Très rigoureuse sur certains points, la punition légale dans son ensemble n'a pas été aussi extrême dans l'Inde ancienne que dans d'autres sociétés antiques. Pour des innocents condamnés à la légère, comme le Cârudatta de la Mṛcchakaṭikâ, nombreux sont les coupables modérément frappés, mollement poursuivis, aisément graciés. Fa-hien atteste la douceur des lois *gupta* qui ignorent la peine corporelle (sauf l'ablation de la main droite en cas de récidive grave). Le brâhmane, qui selon la Smṛti ne peut être mis à mort (encore que ni la littérature, ni Kauṭilya ne confirment cette donnée), est simplement tonsuré, ou encore (Kauṭ., IV, 8) marqué au fer rouge. On connaît la clémence d'Aśoka qui, il est vrai, ne concerne pas spécialement les délits privés.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 37. — Le droit de grâce est exercé par le souverain, mais il y a des variations à ce sujet; à certaines époques il semble qu'une sentence de mort ait été irrévocable. Açoka se borne à accorder aux condamnés un répit de trois jours entre le jugement et l'exécution. En revanche, la libération des prisonniers à l'occasion d'une fête, d'une victoire, l'amnistie pour la naissance d'un fils du roi, sont chose commune, et il y est fait allusion dès Açoka.

L'aveu du coupable n'entrave pas le châtiment. On décrit le cas du voleur d'or qui vient avouer son méfait au roi, devant lequel il se présente « une massue à la main, les cheveux défaits »; le roi prend la massue et l'en frappe. Si le voleur succombe, la faute est expiée; si le roi pardonne, elle retombe sur lui (Mn., VIII, 314 et suiv.). Ajoutons que, selon un axiome assez général, qui se tait est censé coupable.

On a présumé pour le Veda l'existence du wergeld, qui serait appelé *vaira(deya)* dans les Saṃhitâ secondaires et *çaladâya* dans le Ṛgveda. En tout cas, selon les Dharmasûtra, une amende dûment tarifée (1.000 vaches pour un *kṣatriya* tué, 100 pour un *vaiçya*, 10 pour un *çûdra;* pas de wergeld pour le meurtre d'un brâhmane) est versée au roi qui la restitue aux parents de la victime, sauf un prélèvement — le taureau — représentant le cadeau fait au prince pour son intervention. Plus tard, le wergeld s'est confondu dans la masse des expiations, et les vaches ont été données aux brâhmanes.

§ 38. **Les expiations.** — La plupart des délits et crimes passibles de peines civiles, et nombre d'autres de caractère plus apparemment religieux, sont susceptibles d'être expiés. Nous n'entrons pas ici dans le détail des faits, car l'expiation (*prâyaçcitta*, pro-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

prement « l'intention de satisfaire, de propitier »), bien que largement traitée dans la Smṛti où elle est même l'un des trois domaines du *dharma*, concerne en propre la vie religieuse. Signalons pourtant que chez Manu et Vasiṣṭha les peines civiles peuvent remplacer les peines religieuses (mais sans réciprocité), que même Kauṭilya, qui en général aborde à peine l'expiation, note son empiètement sur le domaine du droit pénal; qu'il peut y avoir cumul, ainsi quand le *prâyaçcitta* a trouvé son terme avant qu'ait expiré le délai assigné à la pénalité judiciaire; qu'enfin celle-ci a une application universelle, tandis que l'expiation concerne seulement, d'ordinaire, les classes « âryennes ». Il est clair que la théorie fort élaborée des pratiques expiatoires a influé de diverses manières sur la législation, dont elle a rendu certaines dispositions caduques ou irréalisables; elle a maintenu dans un cadre religieux, pénétré de magie, tout un tissu de normes sociales qui sans elle auraient accédé plus vite et mieux à un ordre objectif.

§ 39. — **L'exercice de la justice** *(vyavahâra, vivâda)* est entouré d'un appareil imposant. Les textes soulignent l'importance de la chose jugée, exaltant la recherche de la vérité dans l'intérêt de la défense sociale. Le mal doit être pourchassé « comme le chasseur suit au sang répandu la piste d'un gibier blessé » (Mn., VIII, 44).

Théoriquement et en droit, c'est le roi qui rend justice, commandant l'enquête et se portant partie civile là même où il n'y a pas de plaignant. Une notable partie de la journée royale se passerait aux instances selon Mégasthène, que d'ailleurs Kauṭilya ne confirme pas sur ce point. Du moins voit-on chez Açoka le souci qu'il prend de la justice. Un principe commun est que le roi est responsable du crime resté

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

impuni ou de la décision injuste, dont « le quart retombe sur lui » (Nâr., III, 12).

En fait, dans les Etats de quelque importance ou hors des affaires les plus graves, le roi est représenté par un magistrat *(dharmaslha)*, dont la qualification fait l'objet d'un examen attentif; il doit connaître les huit mille articles de loi (Nâr.). En matière civile, les juges peuvent être des parents, des notables du lieu, des membres de la corporation intéressée. En matière pénale, ce sont des fonctionnaires, en principe des brâhmanes dont l'office est souvent donné pour héréditaire. Les noms varient suivant l'époque ou la région. Mégasthène affirme qu'ils savent la loi par cœur, ce qui a amené Strabon à conclure qu'il n'y avait pas de loi écrite. Les auteurs grecs louent en général les mœurs judiciaires dans l'Inde ancienne.

Il n'y a point de jury, du moins dans l'Inde du Nord. L'existence de deux ou de plusieurs instances (les Licchavi n'en possédaient pas moins de sept, au témoignage du commentaire du Mahâparinibb. Sûtra) est attestée, au moins dans certaines régions; le roi figure alors l'instance suprême, et selon certains il est seul qualifié pour impartir les peines afflictives. La cour *(dharmâdhikarana)*, tantôt stationnaire, tantôt mobile (elle suit les guerriers dans le camp, nous dit-on), se compose de dix éléments selon Brhaspati (I,4) qui à côté du roi et de son lieutenant, des juges ou assesseurs, du greffier, du scribe et du garde ou bailli énumère les instruments de l' « ordalie » (§ 41) et enfin la présence immanente de la Loi. La Mrcchakatikâ (IX, 14) décrit en un verset frappant l'aspect tumultueux d'une cour en fonctionnement; elle donne d'ailleurs un tableau assez vivant des mœurs de justice, non sans intention satirique, comme en ce passage où l'on voit les juges intimidés par les menaces d'un accusateur influent se hâter (contre

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

leur sentiment intérieur) de déclarer coupable le prévenu et de porter la sentence au roi qui, sans autre enquête, ordonne la mort. Les Jâtaka ont beaucoup à dire sur l'exercice de la justice, mais dans l'ensemble ils ne font que préciser ce que donnent les sources de Smṛti.

§ 40. — Outre les tribunaux ordinaires, il existe un conseil de prud'hommes et une juridiction spéciale pour les corporations. Le terme polyvalent de *parisad* ou « conseil » désigne tantôt le groupe de brâhmanes chargés d'appliquer l'expiation (§ 38), d'en contrôler l'accomplissement, éventuellement de présider à la réintégration dans la caste; tantôt un comité d'experts, réunis par castes, chargés de fixer en somme la jurisprudence; les *parisad* de ce second type cessent après le VII^e^ siècle, où apparaît un *pandita* comme conseiller légal; plus tard les ordres religieux, les sectes, se verront conférer certains pouvoirs judiciaires.

Les Grecs signalent que les Indiens ne sont pas procéduriers. Il est de fait qu'on ne portait pas plainte pour des questions de gage ou d'emprunt, que souvent un arbitrage suppléait à une action formelle, mais le détail de la procédure, dont certains traits remontent à un passé lointain, indique une tradition très articulée.

Les frais de justice sont élevés. Qui fait appel paiera le double de ce à quoi il a été condamné en première instance s'il perd à nouveau; s'il gagne, c'est l'adversaire qui paiera le double et les juges ainsi désavoués seront eux-mêmes passibles d'une amende. Aux frais légaux s'ajoute le montant des paris effectués par l'un ou l'autre des adversaires ou par les deux à la fois; le bénéfice en est assigné soit au roi, soit aux magistrats.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

De même que le droit civil est mal dégagé du droit pénal, la procédure civile se distingue assez faiblement de la criminelle; la différence principale réside dans la présence nécessaire de l'accusé, et dans la forme donnée au témoignage (§ 41). La demande reconventionnelle est admise et, du moins pour les délits (y compris le cas de dettes), l'assignation du prévenu en résidence forcée. Il n'existe pas d'avocats, en tant que corps constitué. Les proches parents peuvent plaider comme « substituts », de même qu'ils peuvent poursuivre, sans autorisation spéciale.

Ecrite selon les formes que requiert une longue tradition savante, dûment établie « sur les arguments et sur les faits » (*Mṛcch.*, IX, 7-8), la plainte est présentée au juge; si elle est recevable, l'instance peut s'ouvrir aussitôt. Parfois un résumé en est inscrit sur un tableau ou sur le sol, de manière à être soumis en quelque sorte à l'auditoire, et nous voyons par un détail de la *Mṛcchakaṭikâ* que le plaignant pouvait en modifier au dernier moment la teneur. La « réponse » est également écrite et comporte une réfutation point par point; le délai pour la présenter est de trois à sept nuits. La conciliation est admise avant le jugement.

§ 41. **Le témoignage.** — Une importance particulière s'attache au témoignage, dont les codes soulignent à l'envi le caractère quasi sacré. En matière civile, la qualification des témoins (*sâksin*) est pesée avec soin; en matière criminelle, tout témoignage est reçu. Les témoins civils sont en principe au nombre de trois; il s'agit d'éviter que l'adversaire les récuse, et une longue liste est établie des types de gens à ne pas choisir (ainsi la femme, selon Manu; le brâhmane voué à la *çruti*, selon Bṛhaspati).

Le serment n'est pas imposé au témoin, mais il y

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

a une sorte d'adjuration, dont les termes varient suivant la caste. Une certaine solennité entoure la déposition. Le faux témoin est puni d'une amende (d'une amputation de membre, d'après Mégasthène), sans préjudice de peines religieuses; «il tombe dans les liens de Varuna pour cent existences » (Mn., VIII, 82). Certains auteurs autorisent le faux témoignage dans des cas où un témoignage véridique entraînerait une sentence de mort.

Toutes autres preuves sont valables, dont l'importance relative dépend des cas à traiter ou de la compétence du tribunal : « la preuve écrite l'emporte sur le témoignage », dit Brhasp. (IX, 32). On recourt au témoignage indirect, on emploie certaines ruses. Les apparences même sont examinées, les signes accidentels, le comportement du témoin, du prévenu (« celui qui va et vient, se lèche la commissure des lèvres, de qui le front transpire et le visage pâlit... » Yâjn., II, 13), voire les présages. L'intention de l'acte est retenue, l'instigation au crime peut être plus strictement châtiée que l'action même. Le serment est admis à défaut d'autre indice et suivant la position sociale ou les circonstances; l'imprégnation religieuse y est sensible, et le Veda en fournit déjà quelques exemples.

Dans les cas douteux, le juge peut décréter l'ordalie (*divya*, proprement « la [preuve] divine »), qui est obligatoire ou bien facultative (Brhasp.). Il en existe plusieurs formes (jusqu'à neuf) que les codes décrivent non sans pittoresque. Celles par le feu, l'eau, le poison, sont des épreuves plus ou moins sévères où jouent un rôle l'endurance du patient, éventuellement aussi son astuce (cf. Nâr. Prol., I, 30); d'autres, comme la balance, sont de pur hasard : on pèse deux fois le prévenu; il est innocent s'il est plus léger la seconde fois, coupable s'il est plus lourd.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Toute une discrimination dans l'emploi de l'ordalie a lieu suivant les délits, les castes, les métiers; une série de gens sont exemptés de la subir. En littérature, peut-être est-elle connue dès l'Atharvaveda (II, 12); en tout cas dans la Châṇḍogya où il est question d'une épreuve par le fer brûlant; sporadiquement dans les textes ultérieurs. Kauṭilya n'en fait pas mention, et dans l'épigraphie les premiers exemples remontent au VIe siècle seulement. Hiuan-tsang et al-Bīrūnī en parlent.

Le jugement (*nirnaya*), dont la teneur est soumise à des règles minutieuses, est remis à la partie plaignante : c'est le *jayapaṭra* ou « feuillet de victoire », dont aucun spécimen n'a été retrouvé pour l'antiquité. Le jugement est annulable en cas de faux témoignage ou d'indice nouveau; toutefois une preuve tardive peut être écartée « comme la pluie tombe en vain sur une moisson mûre » (Nâr. Prol., I, 63). L'exécution est assurée par les commis du tribunal; celle des peines corporelles et en particulier de la peine capitale incombe aux *cândâla* (§ 7).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE V

L'ÉTAT

§ 42. **Le roi.** — L'Etat repose sur la personne du roi en qui se résument les droits et les pouvoirs du *ksatriya*. Le *dharma* par excellence est le *râja-dharma* ou « droit royal », en fonction duquel est établie la structure normative de la société. « Le royaume, c'est le roi : telles sont en un mot les bases de l'Etat », dit Kauṭ. (VIII, 2). Mainteneur du *dharma*, juge suprême (§ 38), le roi est avant tout le « protecteur du peuple », ce qui n'exclut pas qu'il puisse en être le « dévoreur » (Ait. Br., VIII, 17).

Tantôt la puissance royale est représentée comme le produit fatal de la décadence de notre âge, ce qui achemine à la notion de « droit divin », tantôt elle est issue d'une sorte d'expérience, il y a l'ébauche d'un contrat entre le peuple et le souverain : ainsi le peuple est en mesure de jouir tranquillement de ses biens, « la roue du char ne sort pas du chemin tracé » (Raghuv., I, 17), ainsi est abolie la sauvage « loi des poissons » qui prévalait aux temps anciens.

Peut-être l'idée du contrat a-t-elle dominé en fait, sans avoir d'ailleurs réussi à imposer la fiction

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

du roi-salarié, qu'on ne trouve nettement formulée qu'en de rares passages (ainsi MhBh., VII, 71, 10). Mais le « droit divin » est incontestablement mieux en évidence dans la littérature. Il se marque par nombre de faits d'importance variable : par tel épisode de l'Intronisation ou « pressurage (du *soma* pour l'instauration) du roi » (*râjasûya*), celui notamment où le prêtre invite les dieux à conférer au nouveau prince les pouvoirs abstraits et concrets qu'eux-mêmes possèdent sur le ciel; par l'assimilation fréquente à un dieu (on interpelle le roi par *deva*, dès le Vinaya; les Kus*ā*na employaient même le nom védique de « fils des dieux »), à Indra notamment, plus tard à Vis*n*u, comme inversement certaines divinités du Veda sont affublées du titre de « rois »; par la prévalence des représentations solaires; par la forme même de l'hommage rendu au roi, avec un cérémonial en partie religieux et des traces d'apothéose. Il faudrait rappeler l'existence dès le Veda d'un *avalâr* royal tel que Trasadasyu; le fait que les dynasties anciennes plongent par leurs racines en pleine mythologie, et que les Râjput prétendront encore relever des antiques lignées de la Lune et du Soleil (auxquelles s'ajoute plus tard la lignée dite d'Agni). Maintes formules, dans la Sm*r*ti ou ailleurs, soulignent la divinisation du roi : il est créé par Brahman, dit Manu (VII, 3), « il est formé des particules des maîtres des dieux » (VII, 5), « il est une grande divinité à forme humaine » (VII, 8) et « doit imiter l'action éclatante (des dieux) » (IX, 303).

Des traditions, d'ailleurs confuses, circulent sur les origines de la royauté : il y a Manu, père et premier roi de l'humanité, législateur et héros; il y a P*r*thu (P*r*thî en védique), le premier « consacré », « trayeur » de la Terre-vache, successeur du roi impie Ve*n*a.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 43. — Quel qu'ait été, dans les grandes monarchies, le prestige attaché à la personne du roi (qu'on en juge par les extraordinaires descriptions dans le Harṣacarita de Bâṇa, lequel refuse d'ailleurs la « divinité » du roi), le droit divin n'a abouti nulle part à une véritable théocratie. La présence des brâhmanes a dû servir de frein, comme aussi la notion corollaire de la toute-puissance du *dharma*. Le roi non seulement respecte les prérogatives des brâhmanes, mais encore il leur doit obéissance (Ait. Br., VIII, 9); il suit les avis du *purohita* ou « chapelain », « comme le serviteur obéit au maître » (Kauṣ., I, 5). On rappelle volontiers comment Janamejaya fut humilié par les brâhmanes, comment les Vṛṣṇi périrent pour avoir été irrévérencieux. Si les deux pouvoirs ont eu dans l'histoire des destinées variables, l'impression dominante est que le *kṣatra* l'a emporté sur le *brahman*, autrement dit que le roi jouissait d'une souveraineté incontestée s'il était prêt à laisser à la classe rivale ses droits sur le domaine spirituel et le libre usage de ses biens propres. D'autre part, la mention de tant de princes déchus, bannis, assassinés, de tant d'ordres royaux enfreints, la présence de tant d'étrangers ayant accédé aisément au pouvoir n'ont pu se produire sans qu'à tout moment les thèses « divines » aient été prêtes à éclater sous la pression des faits.

Le terme de *râjan* (*râj* dans le Veda; l'expression *mahârâja* n'apparaît qu'isolément dans les sources anciennes) recouvre des réalités fort diverses. En védique tardif (Ait. Br., VIII) on voit s'accréditer des dénominations régionales, *samrâj* pour les rois de l'Est, *bhoja* pour ceux du Sud, *svarâj* à l'Ouest, *virâj* au Nord; on ignore si cette diversité répond à des différences de valeur, comme semblent l'indiquer les variations dans le rituel même du sacre

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(Ait. Br., VIII, 15): Plus tard, le Mânasâra (XLI) ira jusqu'à distinguer neuf types de rois. Le vocable important de *cakravartin* « celui qui fait tourner la roue », d'origine mythologique, a désigné simultanément un type de souverain régnant sur la terre entière — un Viṣnu terrestre — et le Buddha qui met en mouvement la roue de la Loi. Dans toutes les traditions il s'attache à ce nom la possession de certains signes magiques.

Avec l'irruption des monarchies étrangères, et plus tard, sous les Gupta, les excès de la titulature enlèvent toute crédibilité aux désignations royales; depuis les Kuṣâṇa apparaît le titre de « roi des rois », ou plus littéralement « roi au-dessus des rois »; chez les Pallava et les Kadamba, « grand roi de la Loi » et ainsi de suite. Il n'y a évidemment rien de commun entre le vieux *viçpati*, le « chef de clan », type de roitelet militaire, et le monarque impérial. Les sources bouddhiques attestent des « rois » de tribus, des *padeśarâja* dont l'importance n'a pas excédé celle d'un *kṣatriya* influent, comme le confirme un axiome de la Mîmâṃsâ. On témoigne que la cité de Vaiçâlî ne comptait pas moins de quatre-vingt-quatre mille *râjan*.

§ 44. **La vassalité.** — La coexistence à diverses époques d'empires — ou même de monarchies réduites — avec des royaumes régionaux laisse présumer des relations de vassal à suzerain. En fait, nous ne voyons rien d'organisé, rien qui soit comparable à la société féodale d'Occident, ou, dans l'Inde même, à certaines sociétés de l'époque musulmane. Des rapports de vasselage semblent bien, cependant, ressortir de l'épigraphie des Gupta : on parle des Vâkâṭaka comme feudataires du Gupta; on mentionne sous Samudragupta des « princes des marches », qui versent un tribut, subissent des réquisitions ou des levées de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

troupes, obéissent aux « ordres rigoureux » de l'empereur; combien de fois apparaissent des « rois » ou « grands rois » qui « méditent sur les pieds du *paramabhattâraka* » ou « sont favorisés par les pieds du *p°* »; les successeurs des Çâtavâhana disposent de *bhojaka* ou « chefs protégés ». Les panégyriques rappellent à satiété que le bénéfice essentiel des conquêtes est de forcer les rois vaincus à courber le front; la conquête a dû créer des rapports de vassalité bien plutôt qu'une absorption formelle. Si l'on remonte à l'époque d'Açoka, certains indices tendraient du même côté, mais la chose est discutable, et quant à la Smṛti, elle est muette sur la question, à moins qu'on ne veuille forcer le sens de telle ou telle maxime politique, comme celle de Manu (VII, 202) invitant le vainqueur à destituer le roi vaincu et à mettre en sa place un parent dudit roi.

§ 45. **Hérédité et élection.** — La royauté normale est héréditaire, et déjà le Çatapatha Brâhmaṇa, XII, 9, 3, 1, fait allusion au royaume « des dix générations ». Elle comporte le droit de primogéniture, comme la famille dont elle projette en quelque sorte l'image. La théorie enseigne quels sont les héritiers possibles à défaut du fils. Il y a trace dans l'histoire de parents proches (sans parler des étrangers) choisis par le souverain; de fils cadets préférés à l'aîné. Le titre de « vice-roi » *(uparâja)* est de valeur incertaine, vu qu'il peut être purement honorifique et s'appliquer, comme dans les Jâtaka, au fils associé ou non au gouvernement; en revanche, le titre de *yuvarâja* ou « prince héritier », dont la nomination donne lieu à un « sacre » mineur, préjuge en général du statut futur (§ 46). On voit par le Râmâyaṇa comment Daçaratha vieilli fait acclamer et même légitimer son successeur par ses notables. Dès le Veda d'ailleurs,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le rituel impliquait une sorte de reconnaissance par le peuple et l'usage du serment sera attesté pour plusieurs monarchies classiques.

La royauté élective est connue, et même, aux époques les plus anciennes, elle a pu être la règle : plusieurs hymnes de l'Atharvaveda se réfèrent certainement, quoiqu'on l'ait mis en doute, à un rituel d'élection. Plus tard les Grecs la confirment et les Jâtaka (Samvara J° et autres) en font état souvent. Les *râjakrl*, devenus de simples hérauts, ont été à un certain moment ce que leur nom même indique, des « faiseurs de roi » : ce sont le barde connétable, le bourgmestre et autres notables faisant partie des *ralna* « joyaux » ou *ralnin* « possesseurs de joyaux ». L'élection s'effectuait tantôt par les ministres et autres personnalités, tantôt par la généralité du peuple. A diverses époques on rencontre des rois élus, comme Rudradâman, Gopâla, Harsavardhana, et ç'a dû être un cas fréquent à l'origine d'une dynastie. D'autre part, les prises de pouvoir ont été nombreuses, quitte à être confirmées par des élections (« si l'on veut acquérir la souveraineté, qu'on emploie la violence », dit une œuvre du pseudo-Bhâsa, Dûtavâkya, 24) : l'instinct dynastique, qui s'est pourtant affirmé de bonne heure, n'a jamais suffi à empêcher le coup de force ou le choix arbitraire.

Quant à la coutume curieuse du *phussaralha* ou « char merveilleux », connue surtout par les Jâtaka, elle semble indiquer un choix fait par le *purohila*, mais où l'on voulait donner l'impression au peuple que l'élu avait été « découvert » par une sorte de jugement de Dieu.

§ 46. — *Ksalriya* en principe, le roi pouvait être aussi un brâhmane : on cite le cas, incertain il est vrai, de Pusyamitra, fondateur des Çunga, celui des Vâkâ-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ṭaka, enfin celui des Kadamba, qui sont rentrés ultérieurement dans la norme. Le Mânasâra (XLII) « enseigne » la validité de rois des quatre castes. Gopâla était un *çûdra*, et les Purâ*ṇa* déplorent la domination *çûdra* (§ 6) qui s'est accréditée après Mahâpadma (dynastie Nanda), ce qui doit viser en premier lieu les Maurya : de fait, le Mudrârâksasa parle de Candragupta, fondateur des Maurya, comme d'un *çûdra*. L'élévation royale a dû s'accompagner d'un changement de caste, peut-être dès la première génération. « Un roi (non *ksatriya*), dit Manu (IV, 86), est égal à un boucher exploitant cent mille boucheries. »

Il y a eu quelques femmes régnantes, notamment en Orîsâ et au Kâçmîr; le Raghuva*ṃça* (XIX) en fait état, et Mégasthène (-Pline) mentionne le royaume fondé par la fille de Héraklès.

Une pratique intermittente a été celle de la dyarchie, tantôt avec, tantôt sans subordination d'un des deux éléments à l'autre. Il y est fait allusion dans Mâlavik. (V), dans un texte jaina (Âcâranga) et, comme possibilité théorique, dans Kau*ṭ*. (VIII, 2). On en cite des cas au Nord et à l'Ouest après l'époque *maurya*, généralement par l'association au souverain d'un membre de la famille royale — qui peut être le prince héritier — ou bien d'un chef militaire. Une formule apparentée est celle du *yauvarâjya* où le frère plus jeune, le fils, éventuellement un autre parent, est appelé à participer au pouvoir. Le fait s'est présenté surtout dans l'Inde méridionale. D'un passage de Kau*ṭ*ilya (I, 17) on déduit l'existence d'une royauté « familiale ». Rappelons enfin que l'abdication volontaire a été assez fréquente, si l'on en croit les témoignages littéraires et épigraphiques sur les rois qui entrent dans la voie ascétique avant d'atteindre le terme de leur vie active.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 47. — Rien de plus conventionnel que les discours sur les devoirs du roi, les qualités requises, les vices qui définissent le mauvais prince : toute une littérature s'est développée depuis l'épopée, faisant alterner les thèmes du paternalisme et de l'autocratie. Kauṭilya (I, 6) met au premier rang, parmi les vertus royales, le contrôle de soi, source de toutes les autres. Le mauvais roi est celui qui pille et vole, qui rompt son contrat avec ses serviteurs, celui dont les courtisans abusent (« nous sommes ceux sur le pipeau desquels il doit danser », dit un passage du Mahâbhârata). Les sujets ont raison de se soulever contre lui, de le tuer sans merci (MhBh., XIII, 61, 32 *sq.*). Le Mahâvaṃsa atteste que nombre de monarques furent déposés par l'assemblée populaire. Kauṭilya exige un minutieux apprentissage politique, qui consiste d'abord à s'entourer de précautions sévères, parfois féroces, contre sa propre famille : « Les fils du roi sont des crabes, qui détruisent leur géniteur » (I, 17) : cette scène pénible illustre bien le danger toujours instant dans ces cours orientales.

Dans l'ensemble on peut dire que la monarchie qui a prévalu est de type modéré. D'abord, même aux temps de la plus forte centralisation, il y a eu une certaine autonomie communale, qui n'était pas seulement d'ordre administratif. En outre, si la littérature reflète la réalité, il faut reconnaître que les thèses débonnaires l'emportent nettement sur les tendances despotiques. On reprend sans cesse la pseudo-étymologie de *râjan* par la racine *ranj-* « plaire » : est un *râjan* au vrai sens, dit-on, celui qui plaît à ses sujets en régnant avec justice (cf. par exemple Raghuv., IV, 12). L'image du roi luxurieux (type d'Agnimitra dans le Raghuvaṃça) ou celle du roi artiste des cours littéraires tardives, tiennent plus de place que celle du despote, dont le Pâlaka (*Mṛcchakaṭ.*) fournit un exemple.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il faudrait rappeler ici la haute figure d'Açoka, qui tint à honneur, au nom du *dharma*, et après un début de règne fait de conquêtes sanglantes, d'instaurer un gouvernement de justice et de mansuétude.

§ **48. La république.** — On s'est passionné sur la question de savoir s'il y eut ou non des républiques dans l'Inde ancienne, et de quel type. Les textes sont évasifs. On a fait un sort à l'expression *gana*, ou encore à *samgha* ou *pûga*, qui signifient « groupe » avec des nuances flottantes dans l'acception. Ces termes semblent avoir désigné tantôt des clans de type tribal, tantôt des groupements corparatifs, tantôt enfin des oligarchies politiques somme dans MhBh. (XII, 107), passage où figure le mot *ganarâjya*; un autre passage (I, 41, 72) décrit une situation qui rappelle celle des cités « autonomes » des Grecs, dont Mégasthène précise que certaines étaient sans roi : ce sont ces clans oligarchiques qu'Alexandre a rencontrés dans le bassin de l'Indus. Il se peut en effet qu'une partie d'entre eux ait eu une organisation républicaine. Parmi les seize Mahâjanapada, ces « grandes contrées » connues des sources bouddhiques et jaina, figurent les Vajji, qui englobaient huit clans, dont le clan des Licchavi; au témoignage de Kaut. (XI, 1), ceux-ci « vivaient du titre de *râjan* ». L'administration des Çâkya comportait un chef appelé aussi *râjan*, mais élu par le peuple et présidant les sessions politiques; il n'y a rien là qui exclue une structure de république, mais pour en décider avec certitude il faudrait pouvoir pénétrer mieux dans l'histoire interne de ces clans et confédérations qui tous ont disparu au v^e^ siècle, successivement absorbés par le pouvoir central; c'est à leur imitation qu'a pu se constituer le *samgha* bouddhique.

La Smrti ne reconnaît que l'état monarchique.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

L'absence de roi est considérée comme une situation impossible, une anarchie; un chant du Râmâyaṇa (II, 67) décrit les calamités du pays sans roi; de même MhBh. (XII, 67) et cf. une maxime comme Pratimânâṭ. (III, 23), « comme vont à leur perte les vaches privées de bouvier, qui ne sont pas gardées, ainsi vont à leur perte les sujets privés de souverain ». L'opinion de Kauṭilya n'est pas sensiblement autre; l'état de *vairâjya* qu'il décrit doit s'entendre, non d'un état sans roi comme on l'a parfois pensé, mais d'une sorte d'aristocratie despotique ou d'une souveraineté étrangère.

§ 49. **L'assemblée.** — Depuis le Mahâbhârata la théorie considère que l'Etat se compose de sept éléments fondamentaux ou *prakṛti* : ce sont, outre le roi, les ministres, le territoire, la ville forte, le trésor, l'armée, les alliés. L'ordre des éléments varie, ainsi que leur importance relative; les [illegible]ils auxquels ils sont sujets sont de gravité décroissante (Kauṭ.). Cette division septuple a dû remplacer une quadripartition, que laissent présumer les plus anciens Sûtra et quelques passages épiques.

Un élément qui ne fait pas partie des sept et qui pourtant est attesté comme rouage de l'Etat depuis les Saṃhitâ védiques est l'assemblée politique. On connaît deux noms dans le Veda, *sabhâ* qui semble désigner une assemblée restreinte, de caractère en partie judiciaire, et *samiti*, qui note un corps populaire, plutôt politique. La *samiti* disparaît après l'époque védique, tandis que la *sabhâ*, tout en conservant le rôle de cour de justice royale, devint l' « audience » —l'audience établit un contact direct entre le prince et les sujets —, le conseil privé, et plus généralement le siège de la vie officielle, des réunions littéraires, etc. Pour l'épopée on a cherché à identifier une

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

assemblée parlementaire sous les vocables *paura* et *jânapada* « gens de la ville » et « gens de la campagne », mais il semble bien qu'on doive y renoncer.

Tout ce qu'on peut dire est que l'Inde ancienne a connu sous des formes diverses des réunions de notables ou, moins souvent, des rassemblements populaires, avec les dénominations flottantes de *sabhâ*, *samgha*, *parisad*. On les voit à l'œuvre quand il s'agit d'élire un roi ou de ratifier le choix du successeur proposé par le souverain partant, quand il s'agit de juger un prince indigne. Probablement ces assemblées ont eu d'autres attributions encore; le roi devait les consulter pour toutes les décisions importantes, comme nous savons qu'en matière judiciaire ou administrative il consultait les notables de village, les groupements corporatifs. A Sthânvîçvara (Thânesar) un conseil de nobles se réunit pour offrir la couronne à Harsa; une assemblée de brâhmanes décide d'élire Yaçaskara au Kâçmîr. D'après des témoignages bouddhiques valant pour la période pré-Maurya, dans certaines tribus tous les hommes valides vont à la *sabhâ*. Dans l'épopée, celle-ci se compose d'abord des princes du sang et des chefs militaires, puis des prêtres et des représentants de certaines classes inférieures, comme les *sûta*. Mais ces données fragmentaires n'autorisent pas à parler d'un corps législatif ou même consultatif stable, sauf tout au plus dans ces oligarchies où le pouvoir a été parfois, effectivement, aux mains de l'assemblée.

§ 50. **Les ministres.** — Le principal contrepoids à l'autorité royale réside dans le corps des ministres. Ils sont nécessaires, car, nous dit-on, « une roue ne roule pas seule » (Kaut., I, 7). D'après Kautilya toutes les mesures administratives sont prises dans un « conseil » restreint ou *mantra*, composé de trois membres

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

au minimum ayant le titre de *mantrin* (les *symbouloi* de Mégasthène) — on parle aussi d'un *mantrin* au singulier, peut-être un premier ministre — qui, avec le *purohita* ou « chapelain », représentant du pouvoir spirituel, forment l'instance suprême du royaume. Au-dessous des *mantrin* sont les *amâtya* ou « ministres », les *synedroi* de Mégasthène, nommés aux divers départements de la vie publique. La *parisad* d'Açoka, la *mantriparisad* de divers textes, désignent, non le conseil des *mantrin*, mais le conseil des *amâtya* qui, peut-être avec d'autres dignitaires, se réunit pour les circonstances graves; ce conseil compte en général de 8 à 10 membres, mais jusqu'à 37 au témoignage du MhBh. (XII, 85, 6) qui le divise en 4 brâhmanes, 8 *kṣatriya*, 21 *vaiçya*, 3 *çûdra*, 1 *sûta;* Kauṭilya laisse le nombre libre. La décision a lieu à la majorité. Les délibérations sont secrètes (*mantra* signifie aussi « secret » et primitivement « instrument d'une pensée religieuse, formule sacrée ») et des précautions infinies sont prises pour éviter une indiscrétion : « la délibération est semblable à un guerrier craintif » (Çiçup., II, 29), « les oiseaux mêmes n'y doivent regarder » (Kauṭ., I, 15).

Le roi nomme ces conseillers et ministres, pour autant qu'ils ne sont pas héréditaires (comme il arrive normalement sous les Gupta) ou pris de droit parmi les princes. Il se peut que des brâhmanes aient eu çà et là voix consultative. Kauṭilya (I, 10), systématisant des données du Mahâbhârata, parle d'épreuves auxquelles sont soumis les candidats : ceux qui, par exemple, ont résisté à la tentation de l'argent auront la charge du trésor; les « conseillers » seront pris parmi ceux qui ont résisté à tous les types de tentation. Les qualités requises d'un ministre sont décrites avec une précision quelque peu naïve, ainsi chez Manu (VII, 54); Kauṭilya (I, 8) met au premier rang la capacité.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dans l'ensemble les fonctions et les titres sont flottants, en partie conventionnels. Dans la littérature romanesque, le *maula amâlya* ou « ministre héréditaire » est une constante; il est une sorte de confident du roi, qu'il accompagne à la guerre. Certains ministres, tout en faisant preuve d'un parfait dévouement, ont assumé des pouvoirs considérables, comme ce Visnugupta (alias, Câṇakya), ministre de Candragupta le Maurya, dont le Mudrârâksasa décrit le génie d'intrigue. Le Mâlavikâgnimitra semble faire allusion à un partage du Magadha en deux factions, commandées l'une par un *saciva* du roi Brhadratha, l'autre par son général en chef. De l'inscription de Junâgar il ressort que Rudradâman dut faire face de son propre trésor à des dépenses d'intérêt public, vu l'opposition de ses ministres.

Une activité proprement législative ne se laisse pas attester. Le roi procède par décrets (*çâsana;* « les impérieux édits » des Gupta); le formulaire général en est défini par Kauṭilya qui en distingue sept types d'après le contenu. Mais Kauṭilya vise des documents écrits, préparés dans la chancellerie; ceux dont l'histoire a conservé la trace sont les édits gravés sur pierre ou sur métal, peut-être une innovation d'Açoka. La promulgation d'un *çâsana* peut donner lieu à une sorte de rite. Il n'est pas une « loi », il concerne un cas particulier dans le cadre général du *dharma*, il est déclaratoire et non innovant. Le décret royal vaut jusqu'à contre-ordre explicite ou, implicitement, pour la durée du règne.

§ 51. Les surintendants. — L'Etat fortement organisé que Kauṭilya a en vue présente pour trait saillant l'existence d'un certain nombre d'*adhyaksa*, « surintendants » ou « éphores », chargés de contrôler les diverses branches de l'économie. Inférieurs aux

State Museum
Lucknow
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ministres et aux dignitaires, comme le montre le taux de leurs émoluments (§ 89) ainsi que les punitions sévères auxquels ils sont sujets pour des motifs qui peuvent paraître futiles, ils sont cependant, par l'étendue de leurs attributions, les véritables commis de l'Etat. Kautilya décrit vingt-huit types de fonctions et en nomme incidemment plusieurs autres. La hiérarchie entre eux est incertaine. Tous semblent plus ou moins subordonnés à deux administrateurs, le *samâhartr* ou « collecteur » qui fixe le budget de l'Etat, recherche les nouvelles sources de revenu, vise à réaliser l'équilibre des finances publiques; il dirige le travail des *gopa* ou « gardiens », employés locaux qui ont charge du cadastre et du recensement fiscal. Enfin le *samâhartr* a certaines attributions de police et de justice criminelle. Le *samnidhâtr* ou « dépositaire général » reçoit les biens en nature ou en espèces qui alimentent le trésor, il veille aux bâtiments qui les entreposent. Les *adhyaksa* proprement dits sont là pour préparer, chacun en son domaine, la gestion de ces deux dignitaires au mieux des intérêts de l'Etat. Il s'agit d'abord d'administrer les biens de la couronne, fermes et monopoles, de tenir le registre où sont inscrites les amendes légales et autres dûs, de recevoir les « trésors », pierres précieuses, produits de la forêt et autres biens qui tombent dans le domaine public. L'inspecteur des mines surveille non seulement le travail effectué à la mine même, mais aussi le marché des valeurs, tel qu'il dépend du rendement de ce travail; il préside ainsi à la circulation et au cours des monnaies, et a sous ses ordres ou du moins sous son assistance le surveillant des métaux non précieux, le surveillant de la fabrication même de la monnaie, le surveillant du sel, lequel est un monopole d'Etat. Rigoureux est le contrôle de l'or et des objets dans la confection desquels entre de l'or :

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

un fonctionnaire spécial en assume la charge. L'éphore du trésor est responsable des sommes et biens en nature émanant de l'impôt. Celui des poids et mesures fixe les étalons, estampille les instruments qui sont en possession des commerçants; un de ses collègues fait de même pour les mesures de longueur et de temps. L'éphore des taxes collecte les droits sur les ventes et notamment le produit de l'octroi.

D'autres catégories ont un caractère plus directement économique : le surveillant des denrées contrôle les pratiques commerciales et la mercuriale; celui de la forêt s'occupe de drainer les produits forestiers, de gérer les manufactures où ils sont mis en exploitation. Celui du « fil » a la haute main sur les ateliers de tissage, de filage, etc., y compris les travaux faits à domicile; il veille aussi bien sur le rendement que sur les conditions du travail. Pour l'agriculture, le surveillant prépare les semences, vérifie l'état du sol, l'irrigation, détermine le mode de culture, contrôle la récolte, distribue enfin le personnel à travers les domaines en fixant les types de contrat appropriés. On peut considérer comme ses associés l'éphore du bétail et celui du pâturage, qui savent le régime des terres, la situation numérique et sanitaire des troupeaux, leur productivité. Jusqu'au glanage, au ramassage de bois mort, qui sont réglementés.

D'autres industries encore sont soumises à contrôle : les boissons spiritueuses (et par voie de conséquence, les débits de boisson), les abattoirs (avec une surveillance spéciale concernant les animaux dont la mise à mort est interdite), les hétaïres (pour les besoins du palais). L'éphore des navires a surtout affaire aux taxes maritimes et fluviales, au trafic portuaire. Ceux des chevaux, des éléphants, des chars, de la troupe se partagent le soin de tenir dans le meilleur état possible les grands « corps » qui com-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

posent l'armée, mais les trois premiers ont aussi la charge des haras ou des parcs entretenus à des fins autres que militaires. On leur adjoint un gestionnaire des manufactures d'armes. Enfin il y a un inspecteur pour les passeports; un autre pour les institutions religieuses.

§ 52. — Cet ensemble est à peine connu des autres sources. Ceux qui croient à l'authenticité du Kauṭilîya inclinent à voir dans ce système une innovation du premier Maurya, déjà dégradée sous Açoka dont les données ne concordent que faiblement avec celles de Kauṭilya. Les « surveillants » de Mégasthène, la « septième classe » de sa hiérarchie, sont quelque chose d'autre; il faut plutôt penser aux agoranomes et aux astynomes (qui forment avec les militaires les trois collèges de l'Etat), ou encore aux *thêsauro-phylakes* et aux *tamiai* d'Arrien. De toute manière l'organisation ne se retrouve nulle part; les noms mêmes de *samâhartr* et *samnidhâtr*, qui sont les clefs de voûte du système, sont à peu près purement kauṭilyens (cf. cependant Ep. Ind. IX, p. 43; XI, p. 94, et inscriptions d'Orîsâ), ce qui ne signifie pas nécessairement qu'on soit en présence d'une Utopie.

L'Etat que vise Kauṭilya gère au mieux ses ressources; il fait servir à ses desseins l'économie privée, maintenant le gain individuel dans de sages limites sans entraver l'initiative; d'autre part il assure le bon rendement des entreprises « unifiées » et « multipliées » (II, 16), c'est-à-dire celles qu'il gère directement (par l'office de fonctionnaires) et celles qu'il afferme. Il n'est pas nécessaire de supposer une volonté de dirigisme, mais le souci d'équilibrer le budget, d'accroître la production, de garantir enfin aux périodes de crise le statut économique.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pour l'époque védique, l'administration centrale se résume en ces « joyaux » ou « possesseurs de joyaux » (§ 45) dont les attributions réelles sont mal discernables sous les titres d'échanson, connétable, répartiteur, lanceur de dés, etc. Dans l'épopée apparaît la mention de dix-huit *tîrtha* ou hauts dignitaires. Autant de textes, autant de noms. Les inscriptions montrent que des charges multiples pouvaient être conférées à un même personnage. Rappelons enfin pour le temps d'Açoka la pratique consistant à déplacer certains fonctionnaires tous les cinq ans ou tous les trois ans (l'*anusamyâna*), afin notamment d'aménager un contrôle judiciaire sur les provinces extérieures.

§ 53. **Autres grands fonctionnaires.** — Les postes d'ambassade, dont il est fait mention depuis Açoka, sont naturellement des emplois élevés, mais le terme désignant ceux qui en sont pourvus (les *dûta*) note en même temps des « messagers » de toute catégorie, dont les plus bas ont ces consignes d'espionnage, de basse police, de provocation, sur lesquelles Kauṭilya se plaît à insister (I, 16). Rien d'étonnant que le prince étranger se défende contre eux, sinon en les mettant à mort, du moins en les châtiant de manière exemplaire (cf. Râm., V, 52, 14 *sq.*). Quant aux ambassadeurs, leur personne est, théoriquement au moins, sacrée.

Des gouverneurs provinciaux ou « lieutenants » du roi sont mentionnés à diverses époques, et peut-être était-ce déjà l'emploi du *sthapati* védique où l'on a vu, il est vrai, d'autres possibilités. Sous Açoka on connaît un *kumâra* « prince » ou un *âryaputra* « seigneur » qui « gouverne à Tosalî avec les *mahâmâtra* », et d'autres lieutenances sont attestées en ce temps à Ujjayinî, à Suvarṇagiri, à Taksaçilâ, ailleurs encore

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

peut-être. Plus tard on trouve les titres de *râstriya* sous Rudradâman notamment (mais le *râstriya* des drames est simplement le beau-frère du roi, tel le *çakâra* de la Mṛcchak.), le *râstrika* d'autres inscriptions, le *goptṛ* « protecteur » et l'*uparika (mahârâja)* des Gupta, le *râstrapâla* de Kauṭilya.

Les fonctionnaires militaires, sur lesquels nous reviendrons (§ 69), cumulent parfois des emplois civils, ainsi le *senâpati* ou « chef d'armée » qui dans les Jâkata apparaît surtout comme magistrat. A l'époque védique dominent plusieurs sortes de *pati* ou « chefs », dont les attributions nous paraissent mal définies. A partir de Bimbisâra surgissent les *mahâmâtra* ou « gens de haute mesure », dont le nom durera jusqu'aux Çâtavâhana inclus : tantôt préfets de district ou de cités provinciales, avec des pouvoirs militaires, tantôt officiers de justice ou de cadastre, agents financiers; certains sont « propres à tout ». On a eu tort de les assimiler soit aux ministres, soit aux « surveillants » de Kauṭilya, qui mentionne séparément, quoique fort rarement, leur nom. Quelques-uns chez Açoka ont des fonctions bien délimitées, l'*antamahâmâtra*, sorte de margrave analogue à l'*antapâla* ou « garde-frontières » de Kauṭilya, le *stryadhyakṣa* dont le nom se retrouve dans l'épopée, « surveillant des femmes », le *vracabhûmika*, peut-être à l'origine un « gardien des pacages », et surtout le *dharmamahâmâtra*, chargé de la propagande religieuse et de la répression des abus. Les *rajûka* ou *lajûka* ont des postes de justice et de finances; on les retrouve ultérieurement aux Maurya, tandis que les *rajjuka* ou *rajjugrâhaka* des Jâtaka sont demeurés ce qu'implique leur nom, des « arpenteurs » et des inspecteurs ruraux; Mégasthène confirme l'importance de l'arpentage. Aux *prâdeçika* de l'empereur Maurya on a comparé, mais sans profit, les *pradeṣṭṛ* de Kauṭilya.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les *yuta (yukta)* de l'épigraphie ancienne sont des secrétaires chargés de la codification des édits, de plus hauts personnages apparemment que les *yukta* ou commis d'administration de la Smṛti, que les *yukta(ka)*, *upayukta(ka)*, *niyukta(ka)* qui abondent dans les inscriptions plus récentes.

Après les Maurya apparaissent des officiers du trésor (*ganjavara*, inscr. de Mathurâ, *bhândâgârika* à Nâsik), des préposés aux relations extérieures (*sâmdhivigrahika* « commis à la paix et à la guerre »), des conseillers privés *(malisaciva, rahasyâdhikṛta)*, des conservateurs d'archives *(mahâsâmiya)*, etc.; plusieurs noms sont connus spécialement par les sources bouddhiques. Avec les Gupta la nomenclure s'amplifie, se charge d'épithètes laudatives; c'est ainsi que les sceaux de Basâr laissent voir une grande richesse de titres.

§ 54. Moyens et petits fonctionnaires. — Aux échelons inférieurs, seule est relativement bien connue l'administration du village. Le vieux terme de *grâma* — d'abord « rassemblement » des hommes en armes — a dû répondre à peu près à notre notion de « commune » : c'est dire qu'il est la cellule de l'édifice social, et qu'il représente dans l'histoire la partie stable de l'organisation indienne. A la tête est le *grâmika*, héritier du *grâmanî* védique qui était surtout un chef militaire local, un « conducteur du ban »; le *grâmika* est assisté des « anciens » ou *grâmavṛddha*, des « prébendiers » ou *bhojaka* (les *jâgîrdâr* de l'époque musulmane) qui figurent une ébauche de conseil où la liaison avec le pouvoir central est assurée par un délégué du roi, le *grâmabhṛtaka* ou *gâmeyika*. C'est surtout dans le Sud que les assemblées de village ont été florissantes, avec des attributions judiciaires et

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

exécutives, ainsi qu'un droit de regard sur les fondations pieuses.

A la tête du district figure sous les Pallava et les Gupta un *âyuktaka* ou parfois un *vyâprta* « chargé d'affaires ». Quant à l'administration de la cité, elle est surtout connue par Kauṭilya (II, 36) qui l'examine sur le plan financier et sur celui de l'ordre public. Elle comprend le *gopa*, commis subalterne qui a charge de dix à quarante familles, le *sthânika* dont la juridiction s'étend sur le quart de l'agglomération, le *nâgarika*, sorte de préfet qui joue à peu près dans la ville le rôle que joue dans le royaume le *samâhartr*. Les deux premiers peuvent répondre à l'hyparque et au nomarque d'Arrien. Les *nâgaraka* d'Açoka sont des administrateurs comptés au nombre des *mahâmâtra*. Les données de Mégasthène (Strabon) divergent assez fort des sources indiennes, en ce qui concerne la *râjadhânî*, c'est-à-dire la capitale, siège du palais, du gouvernement, de la haute cour : elle aurait été administrée par six collèges de cinq membres chacun, les astynomes, sans præsidium. Sous les Gupta le conseil urbain comprend entre autres le chef des marchands, le chef des banquiers, le chef des *kâyastha* (§ 8).

§ 55. **Les « espions »**. — On connaît à toute époque des « espions », ces *spaç* ou « voyants » du Veda qui épient les humains pour le compte du dieu Varuṇa. Mais c'est avec Kauṭilya que la classe des *câra*, à laquelle correspond en partie la 6e classe des sources grecques, prend l'allure d'une institution : ils sont chargés de surveiller ce qui se dit à la ville et à la campagne, aux marchés comme à la cour, de suivre le comportement des fonctionnaires et même des ministres, d'écouter la rumeur publique. Certains ont des tâches définies; d'autres sont des « mobiles »

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(c'est ce qu'indique en propre le nom de *câra* ou encore *samcaraṇlaka*); on en envoie en pays étranger (§ 53) et leur rôle devient éminent en temps de guerre ou de préparation à la guerre. Il leur incombe « le combat silencieux » et « le châtiment silencieux », c'est-à-dire le soin de faire disparaître en secret les individus gênants, d'exercer de bas offices, de la magie nocive, etc. On les trouve sous divers déguisements et on en recrute de toutes castes, de tous métiers, y compris des brâhmanes, déchus ou non. Déjà le Mahâbhârata (I, 142 dans l'éd. de Bombay) expose assez clairement la théorie, où il faut se garder de voir simplement un aspect du « machiavélisme » de Kauṭilya : c'est une projection du *dharma* sur le plan de la défense politique.

Les *pativedaka* d'Açoka où l'on a vu parfois des espions sont plutôt des gens de cour, chargés de missions de confiance; Açoka les donne comme une innovation, peut-être comparable aux *pravṛttivyâpṛta* des Jaina, qui font rapport au souverain des faits et gestes du Mahâvîra.

§ 56. — Les fonctionnaires dans l'ensemble (*râja-puruṣa* « serviteurs du roi »; les *puruṣa* d'Açoka sont des employés subalternes) jouissent de certains privilèges en droit civil, en matière familiale notamment : la femme d'un fonctionnaire absent ne peut se remarier; ils sont insaisissables pour dettes durant leur temps d'activité; ils n'ont à fournir témoignage que pour les affaires professionnelles. Des avantages leur sont concédés en cas de maladie, ou pour leurs enfants. Sur leurs émoluments, voir § 89.

Les divisions administratives ont varié aussi, moins toutefois que les noms des titulaires. Dans le Veda on a trace d'une division territoriale, à provenance apparemment ethnique, qui comporte au-dessus du

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

grâma, groupe de familles, la *viç* ou « clan », et au-dessus de la *viç* le *jana* ou « tribu », mais la gradation est flottante. D'après Kauṭilya le royaume comprend quatre provinces subdivisées en groupes de 10, 200, 400 et 800 *grâma*; le chef-lieu des 800 ou *sthânîya* est une sorte de magasin où sont entreposés les revenus du district; il s'agit donc d'abord de divisions fiscales. Açoka connaît quatre ou cinq provinces et des éléments plus limités, *âhâra*, *pradeça*, *visaya*. Ces noms et quelques autres, ainsi *janapada* « région », persistent aux époques qui suivent, où le *visaya* désigne en général une circonscription restreinte, un canton, subdivisable lui-même en *vîthî* (Gupta); avec les Gupta apparaît le terme de *bhukti* « possession » qui note, comme aussi parfois *deça*, un territoire plus vaste, régi par un prince ou par un gouverneur. Le terme *mandala* « cercle » est surtout attesté au sud.

§ 57. **Les finances.** — Le chapitre des finances publiques est l'un des mieux assuré, car les indications sommaires de la Smṛti, celles, fort précises, de Kauṭilya, peuvent être comparées avec fruit aux données multiples de l'épigraphie. Des maximes moralisantes, comme souvent, en commandent les approches. On se plaît à enseigner que le *koça* « trésor » est le bien le plus précieux du roi, qu'il est « le roi en personne » (Nîtivâky., XXI, 7) et « la racine des rois » (Kâmand., XXI, 33). L'impôt est le prix payé par les citoyens pour les services que rend le roi en leur assurant la paix et la libre jouissance des biens, le *yogakṣema* : cette sorte de contrat tacite a pour corollaire que le roi est responsable de sa gestion, que le peuple peut théoriquement réclamer contre une administration ruineuse.

L'existence de l'impôt est acquise pour la date de l'Ait. Brâhmaṇa qui parle (VII, 29) du *vaiçya*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

comme étant tributaire d'autrui : le nom du tribut, *bali* (qui se dit aussi, à date ancienne, des contributions de guerre imposées à l'ennemi vaincu), est celui même qui désigne l'oblation quotidienne aux *bhûta* (« êtres »), effectuée hors de l'aire sacrée. Le mot *bali* figure déjà au sens, à peine métaphorique, de « tribut » dans le *R*gveda.

La variété des impôts est grande, plus grande sans doute qu'en aucune autre société ancienne. La Smṛti rappelle que le taux n'en doit pas être excessif, qu'il est de l'intérêt du roi comme des sujets de le maintenir dans des limites raisonnables, afin que les uns comme l'autre « participent au fruit du travail » (Mn., VII, 128). Il faut faire comme le jardinier qui cueille les seuls fruits mûrs, comme la sangsue qui « prend son aliment petit à petit » (VII, 129) : c'est-à-dire lever les impôts de façon progressive, aux moments, aux lieux le plus convenables. Un effort se dessine dans le Mahâbhârata (XII, 87 *sq.*) pour faire porter l'impôt commercial sur le bénéfice net, compte tenu des frais généraux et des risques encourus. Il est recommandé au prince de mettre en réserve une part du revenu et d'accroître son capital comme une personne qui épargne « fût-ce un seul *kaparda* (*cauri*, § 88) par jour » (Nîtivâky., XXI, 4). Diverses prescriptions chez Kauṭilya n'ont de sens que par rapport à une politique générale des réserves.

§ 58. **Les impôts.** — La source principale de revenu est la terre. La « part » du roi, le *bhâga*, dont tous les textes parlent à partir de l'épopée, a dû s'entendre d'abord des produits du sol et de l'élevage. Elle est en principe de 1/6, et le roi est appelé « le détenteur de la sixième part ». Les difficultés commencent quand on veut tenter de savoir comment cette « dîme » était effectivement perçue. Et d'abord

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

le taux n'est pas sans variation : Kauṭilya parle de 1/3 ou 1/4 pour les terres de meilleur rapport (V, 2), le chiffre de 1/6 étant propre aux produits forestiers et aux denrées négociables en général, celui de 1/2 pour les ivoires et les peaux. D'autres textes permettent de constater des écarts allant de 1/4 à 1/12; le Mânasâra distingue curieusement suivant l'importance du roi, l'« empereur » *(cakravarlin)* bornant son prélèvement à 1/10. Le *bhâga* a pu être estimé, du moins à partir d'un certain moment, en argent, mais il était payable en nature, en grains dûment pesés.

Il existait des taxes particulières, portant des noms d'ailleurs variables, sur divers produits du sol, fruits, herbages, miel et bois; le terme de *hiranya* désigne soit une taxe sur l'or, soit une taxe, de provenance mal déterminable, exigible en or. Plusieurs autres, de types divers, ont reçu le nom collectif de *bali*, lequel est toutefois employé aussi comme un équivalent de *bhâga*. Tels sont le *pindakara*, taxe perçue sur le village (cas intéressant d'imposition collective), le *kara*, taxe périodique, peut-être annuelle, sur la propriété ou sur le revenu. A partir des Gupta apparaissent l'*udranga* et *l'uparikara*, taxes payables par les occupants permanents ou temporaires d'un terrain concédé.

D'autres impôts concernent des services particuliers rendus aux gens de la campagne, ainsi la protection contre le vol dans les pacages et les champs donne lieu à une taxe de police, comme aussi les frais d'arpentage, les travaux d'irrigation ou du moins l'entretien des canaux, etc.

Un groupe de droits sont compris sous la dénomination de *çulka :* le terme, qui a d'autres connotations (§ 16), est connu au sens de « taxe » depuis Pâṇini : il désigne les droits d'octroi et de douane et diverses

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

taxes commerciales. Sur les marchandises importées (de la campagne à la ville) la taxe est de 20 %, mais elle peut descendre à 5 ou 4 % pour le bois, les céréales, la graisse (il y a 4 tarifs au total); Mégasthène parle d'une taxe de 1/10 sur les ventes. Il y a un droit de péage, qui s'élève à 1/5 du droit principal. Certains articles sont exonérés, ceux notamment qui servent pour le culte. Un trait singulier chez Kauṭilya est la concentration des ventes au lieu même où est perçue l'imposition, de manière à en faciliter le recouvrement (§ 86).

La vente des liqueurs est soumise à réglementation, avec des taxes élevées, sauf une licence spéciale pour les jours de fête ou de rassemblement.

Les commerçants paient un droit d'estampillage, tous les quatre mois, accompagnant la vérification des poids et des mesures. Toute marchandise transportée est sujette à taxation : non seulement l'utilisation de navires royaux, par exemple pour la pêche, donne lieu à un droit de location (confirmé par Strabon), mais même l'usage de bateaux privés, le droit d'entrée dans un port, les divers modes de transport par voie de terre, alors même qu'il n'y a pas louage de véhicules, de porteurs ou de montures. L'exportation est particulièrement surveillée : certains produits sont prohibés, armes, peaux, bijoux, grains, bétail, sous peine d'amendes ou de confiscation. Elle n'est admise que si, tous les frais étant payés, elle laisse une marge de bénéfice suffisante. L'importation de certaines graines est admise sans taxes.

§ 59. — Les artisans versent, suivant leur qualification, 10 à 20 % de leurs bénéfices en période de « détresse », ce qui implique en période normale l'existence (confirmée, croit-on, par les sources grecques) d'une taxe légère. Mais plus souvent on parle, pour

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les artisans et ouvriers, d'un impôt sous forme d'un travail à effectuer pour le compte de l'Etat, ainsi chez Kaul. (II, 15) pour les gens occupés à la préparation du riz, de la farine, de l'huile, du sucre. Quant à l'impôt d'une « journée de travail » (par mois) réclamé par la Smṛti, sans doute s'agit-il d'une évaluation, plutôt que d'un travail effectif. La *visti* ou « corvée » a d'ailleurs existé tantôt comme substitut, libre ou contraint, de l'imposition normale, tantôt comme une exigence additionnelle; elle est connue de Kauṭilya et attestée épigraphiquement depuis Rudradâman.

Nous savons que la taxation des éleveurs de bétail se payait soit en nature (huit mesures annuelles de beurre), soit en argent (un *pana* § 89 par queue d'animal), outre une participation aux ventes; Arrien signale le tribut sur le bétail, que la Smṛti chiffre à 1/50 seulement, sans nous dire comment il était perçu.

Signalons enfin des taxes sur les passeports, sur les abattoirs (variable selon la nature des animaux livrés); jusqu'aux prostituées qui sont tenues de payer chaque mois deux jours de leurs salaires. Bien des points demeurent d'ailleurs obscurs : il semble qu'il y ait eu un droit sur la propriété bâtie (ou seulement sur la location?), un droit sur les boutiques; peut-être a-t-il existé un impôt spécial sur le revenu, auquel Mégasthène pourrait faire allusion, en vigueur pour les gens des villes non assujettis à la « dîme ».

§ 60. — Ce système complexe suppose un cadastre tenu à jour, un recensement systématique des ressources économiques, et notamment des ressources rurales : aire des villages et des propriétés, compte (par maisons et par familles) des personnes, des terres, des biens taxables, notation des transferts de pro-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

priété, des « hypothèques », classification des terrains, etc. Les opérateurs sont, à l'échelon inférieur, les *gopa* (§ 54), et toute la hiérarchie d'employés qui aboutit au *samâhartr* (§ 51) est établie en fonction de ce vaste réseau de renseignements statistiques à fins fiscales.

Sauf le cas de taxation collective, l'Etat traite avec le contribuable sans autre intermédiaire. Toutefois quelques textes font allusion à des « concessionnaires ».

Des allègements sont prévus, voire des avances en argent ou en fournitures (portant intérêt à 1/100 seulement, MhBh., I, 5, 68), soit quand le pays a souffert, soit pour favoriser une installation. On relève chez Kauṭilya le souci de faciliter la colonisation intérieure, le défrichement, avec distribution des terres, en général, à titre héréditaire; toutefois, dans le cas où l'Etat a assumé la mise en train, la propriété n'est acquise que pour la première génération de colons.

Des exemptions d'impôts sont faites au bénéfice des mineurs, des femmes (ou seulement des femmes enceintes), des malades, vieillards, ascètes (c'est peut-être figurément que le Raghuvaṃça, V, 8, parle de la « dîme » payée par les ermites). Quant aux brâhmanes, qui « paient des impôts sous forme de leurs actes pieux » (Viṣnu, III 27), ils sont dégrevés par une sorte de droit divin. Le cas des *kṣatriya* est plus embarrassant à déterminer : le silence à leur sujet des témoignages épiques et bouddhiques semble indiquer qu'ils ont dû bénéficier eux aussi d'une exemption soit collective, soit individuelle. Les fondations faites en faveur des brâhmanes (§ 33) comportent régulièrement le privilège d'exemption des impôts ou de certains impôts, et s'il fallait prendre à la lettre les chartes, ces abandons constitueraient

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pour l'Etat un manque de revenu considérable : un palliatif est que le donateur conserve quelque contrôle sur les biens cédés, que le mésusage de la donation, l'inexécution d'une clause, voire la perte de l'acte, peuvent amener une révocation. Açoka connaît des villages « exempts de *bali* », d'autres dont l'imposition est réduite à 1/8 du produit.

Il y a d'ailleurs d'autres cessions encore : Kauṭilya mentionne le « don d'hospitalité », c'est-à-dire l'octroi de terre fait en vue d'une installation pieuse; le don fait à divers fonctionnaires comme rémunération de leurs services. Il existe même chez Manu et dans l'épopée une sorte de barême à ce sujet : le contrôleur de dix villages a droit à un *kula* de terre (c'est-à-dire un domaine « familial » moyen, autant, dit-on, que 12 bœufs peuvent en cultiver); le chef de vingt villages à 5 *kula;* le chef de cent villages, à un village entier; le chef de mille, à une cité (Mn., VII, 119). Enfin un privilège est accordé aux régions *âyudhîya*, qui fournissent des hommes pour la guerre.

§ 61. **Terres d'État et monopoles.** — Un problème fort délicat est celui du domaine royal, éventuel héritage des anciennes terres tribales. Il est géré par des officiers spéciaux, et le produit va naturellement en entier aux greniers publics. Cependant une partie de ce domaine a pu être louée à des fermiers qui sont de deux types : ceux qui fournissent le bétail et le matériel et gardent alors pour salaire la moitié de la récolte (ce sont les « semi-laboureurs » de la Smṛti), et ceux qui ne donnent que la main-d'œuvre et ne peuvent alors revendiquer que le quart ou le cinquième. Le terme de *sîtâ* chez Kauṭilya désigne l'exploitation des fermes et métairies royales. Le système peut dater des Maurya. Il est à l'origine

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de la donnée si souvent discutée de Mégasthène, aux termes de laquelle la terre entière appartenait au roi, les cultivateurs ayant droit au quart de la récolte (dans la version de Strabon), ou bien ceux-ci versant un loyer fixe et le quart de leurs bénéfices (dans la version de Diodore). D'après Fa-hien (et, moins positivement, Hiuan-tsang), seuls ceux qui cultivent les terres domaniales paient une part en nature. Sous les Gupta l'Etat est propriétaire, en tout cas, des terres non cultivées, dont il veille à empêcher l'aliénation.

Sur la base des témoignages grecs et de certaines inductions tirées des textes indiens, quelques auteurs ont nié l'existence d'une propriété privée. Ils allèguent des passages comme Mn. VIII, 39 « le roi reçoit la moitié des trésors anciens et des métaux qui sont dans le sol, parce qu'il donne protection : n'est-il pas le maître de la terre? » Il est clair qu'il s'agit là de simples maximes légales, auxquelles on en peut opposer d'autres (ainsi Mîm. Sûtra, VI, 7, 3 et Çabara ad loc.). Le fiscalisme accentué de l'Etat indien, ou du moins de l'Etat kauṭilyen (le paysan vassal du fisc, comme on l'a dit), a pu donner l'impression, avec la gestion directe ou affermée des domaines, d'une propriété d'Etat généralisée. En fait, la majorité des terres devait constituer des biens privés, des propriétés véritables, sous réserve que le cultivateur respectât cette manière de contrat le liant au fisc, et qu'il exploitât dans les conditions requises.

Outre les terres domaniales, il y a des entreprises dont le bénéfice va directement au trésor : ainsi les manufactures de tissage et de filage, les ateliers pour le travail de l'or et de l'argent. Aucun article ne doit être transporté ou vendu hors du marché officiel. En ce qui concerne la monnaie, une licence a été donnée à divers moments à des particuliers

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de fabriquer la monnaie pour le compte de l'Etat, moyennant certains droits s'élevant à 13 % au total; c'est ainsi que sous les Maurya des groupes corporatifs ont pu frapper monnaie.

L'exploitation des mines est tantôt considérée comme un monopole (c'est l'enseignement qu'on a cru pouvoir tirer de Kauṭilya et de Viṣṇu, et même d'un passage du MhBh. XII, 69, 29), tantôt elle semble avoir été laissée à l'initiative privée, mais avec un régime de taxations si sévères (non moins de dix taxes différentes, englobant la vente des objets manufacturés, les licences d'exportations, les amendes) qu'il équivaut à une mainmise de l'Etat. On entend par « mines », non seulement le minerai proprement dit, mais les pierres précieuses (et par analogie le corail et les perles), ainsi que le sel, quelle qu'en soit la provenance : pour le sel, il semble qu'on ait eu affaire à un monopole combiné avec des droits de régie et un réseau de taxes (4 taxes imposées au vendeur, deux autres à l'acheteur). Le monopole des chevaux et des éléphants, postulé par Mégasthène, n'est pas corroboré du côté indien. Enfin la réglementation rigoureuse sur les jeux, avec la taxe de 5 % sur les mises, la location des salles, le système des amendes et du contrôle, s'apparente aux entreprises en régie.

§ 62. **Autres sources de revenu.** — Des sources toutes différentes sont celles qui résultent de la législation civile et pénale. Rappelons d'abord ici (§ 14) la règle suivant laquelle le roi devient propriétaire de tout bien sans héritier (sauf les biens du brâhmane), quitte à laisser une part pour les frais funéraires et pour l'entretien de la veuve. La littérature mentionne cette tradition, et dans Çakuntalâ on voit les biens d'un marchand péri en mer et sans enfants sur le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

point d'être dévolus au trésor quand le pieux Dusyanta, apprenant que l'une des veuves du marchand est enceinte, ordonne de transférer ces biens au futur enfant. De même les biens trouvés (§ 30) reviennent au roi, quitte à être conservés en dépôt durant trois ans (Mn., VIII, 30). Quant aux objets volés ou perdus, puis retrouvés, le roi perçoit aussi sa part, et le propriétaire est justiciable d'une amende de cinq fois la valeur s'il ne peut démontrer ses droits.

Les amendes, la confiscation d'objets illicitement détenus ou transportés, sont des mesures courantes en matière de délit commercial ou privé, et l'extension même du régime des amendes (sans parler des pénalités religieuses) atteste assez de quelle ressource elles étaient pour le trésor royal. D'après un passage tel que MhBh. (XII, 77), le roi peut infliger un « impôt » à un brâhmane indigne. Enfin une taxe supplémentaire *(ulsanga)* est prévue à l'occasion d'un événement important, d'une fête.

§ 63. — Toutes ces dispositions se réfèrent à la gestion normale. Pour le temps de guerre il faut y ajouter le produit des réquisitions, tributs imposés à l'ennemi, etc. Il faut surtout considérer le cas de « détresse » *(âpad)*, quand le roi est contraint de remplir rapidement un trésor épuisé. De nouvelles taxes apparaissent alors, notamment le *pranaya* (euphémistiquement, « complaisance »), impôt perçu une seule fois et de tarif variable, pouvant aller jusqu'à la mainmise sur la moitié des produits du sol et de certains produits manufacturés; certaines personnes sont à l'abri du *pranaya*. Kauṭilya décrit d'autres procédés qui permettent au roi « sans trésor » de faire face à une situation critique (V, 2) : les fonctionnaires ont charge de susciter des donations, d'organiser des souscriptions publiques; le roi fait

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

saisir les biens des « hérétiques » (terme d'un vague inquiétant), ceux des corporations, ceux mêmes des établissements religieux, allant jusqu'à user de subterfuges fondés sur la superstition ou sur la peur. Des espions sont mis en œuvre, déguisés par exemple en négociants et raflant l'argent sans livrer la denrée; d'autres s'introduisent dans des querelles de famille et exercent un chantage auprès d'individus chez lesquels ils ont reconnu un point faible. C'est un des aspects du cynisme kauṭilyen, qui toutefois n'est en son essence qu'une forme du *râjadharma* ou, comme nous dirions, de la raison d'Etat.

La Smṛti n'a rien à dire sur la question des emprunts publics. Dans l'Avadânaçataka il est question d'un marchand qui prête au roi du Kosala des pièces d'or pour l'aider dans sa guerre contre le Magadha.

En dépit des aspects sinistres que laissent entrevoir la législation fiscale et surtout le « bon plaisir » du souverain, l'impression d'ensemble n'est pas, pour l'antiquité, celle d'une charge excessive. Sans doute la menace des taxes abusives a-t-elle dû se réaliser plus d'une fois, qu'il s'agisse d'un despote ou, plus souvent, d'un prodigue, avide d'entretenir une cour fastueuse ou de perpétuer son nom par des donations prestigieuses : « tous les gains deviennent purs entre les mains du roi », comme dit Nârada (XVIII, 46). Il faut compter aussi l'excès de zèle des collecteurs d'impôt, ces *niggâhaka* redoutés des Jâtaka. Le témoignage tardif, systématiquement pessimiste, de la Râjataraṅginî, développe de cent manières le thème des exactions et de l'oppression fiscale.

Mais la taxation normale, le *bhâga* de 1/6 dont Hiuan-tsang atteste pour son temps la réalité, a dû n'être pas dépassée en général, et elle est supportable. Plusieurs souverains se vantent de leur modération; même Rudradâman, dont le palais regorge de joyaux,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

se flatte de les avoir acquis par des taxes régulières; il a pu construire le barrage du Sudarçana sans faire appel à des contributions extraordinaires. Le tableau que tracent Fa-hien et surtout Hiuan-tsang est nettement favorable. Il serait arbitraire d'assombrir la situation du paysan dans l'antiquité en se fondant sur la misère consécutive aux invasions musulmanes. Un trait saillant — pénible d'ailleurs, n'eût été le fatalisme inhérent à la croyance en la nécessité des castes — est la disproportion des charges entre le commun peuple et les *kṣatriya* et plus encore les brâhmanes (mais seules peut-être certaines catégories de brâhmanes étaient-elles privilégiées?); la disproportion enfin entre les hauts fonctionnaires et la moyenne des salariés.

§ 64. **Les dépenses.** — Le chapitre des dépenses publiques est infiniment moins élaboré. On a une liste de dix-huit rubriques (chiffre traditionnel), non autrement articulées, chez Kauṭilya. Elle contient les donations et cérémonies religieuses, l'entretien du palais (gynécée, cuisines, frais de représentation), les dépenses afférentes aux entreprises d'Etat, magasins, arsenaux, manufactures, les dépenses militaires, les frais relatifs aux « corvées ». Il faut nécessairement y ajouter la rémunération des innombrables fonctionnaires et ouvriers de l'Etat que nécessitaient la gestion directe de tant d'entreprises et le contrôle exercé sur tant de secteurs de l'économie. D'après plusieurs sources dignes de foi, les hommes de troupe bénéficiaient d'une solde. Enfin le budget prévoit des sommes réservées pour le cas de famine ou autres calamités publiques, pour les secours divers, pour l'instauration et l'entretien d'ouvrages d'intérêt général, routes, canaux, entreprises de défrichement, création de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

parcs, agrandissement des cités; enfin pour le service des pensions.

Resterait à savoir si le budget était équilibré. Certains faits tendent à montrer qu'on recherchait un excédent.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE VI

LA POLITIQUE ET LA GUERRE

§ 65. Les grandes lignes de la politique. — L'objet du pouvoir royal est moins de conserver que d'étendre : « Le roi qui n'offre pas le sacrifice du cheval (symbole de la conquête victorieuse, dont ce sacrifice marque le couronnement) se charge de tous les péchés du royaume » (MhBh., XII, 8, 35.) Le but idéal de tout souverain est la conquête de la terre entière (c'est la raison d'être du *cakravartin*, § 43), comme la guerre, qui en est l'instrument nécessaire, est l'objectif suprême du héros (ainsi enseigne, on le sait, ce texte éminemment religieux qu'est la Bhagavadgîtâ). La littérature a stylisé ce motif dans la description conventionnelle qu'elle trace des *digvijaya* ou « conquêtes des orients », dont on a maints exemples épigraphiques et dont le prototype est l'expédition des quatre plus jeunes Pân*d*ava vers les quatre horizons (MhBh., II, 25-32) ou celle de Kar*n*a agissant pour le compte des Kaurava (III, 253); le Çat.-Brâhma*n*a y fait déjà allusion, et les contes mêmes en exploitent les conséquences littéraires (Kathâsarits., XIX; Kâd.; Daçak.).

Il y a une hiérarchie dans la conquête : Kau*ṭ*ilya (XII, 1) distingue celle qui est faite dans l'esprit de la Loi, celle qui émane du lucre, celle dite « des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Asura »; la première, le *dharmavijaya*, n'est pas guerrière ou pas nécessairement guerrière, comme il ressort d'Açoka qui connaît aussi le terme : c'est une propagation de la Loi, une « conversion » qui n'utilise la force que si la persuasion a échoué. Même chez Kauṭilya où les méthodes guerrières sont mises si crûment en relief, la guerre est considérée comme un pis-aller, le but final étant d'arriver avec les moindres risques au résultat souhaité.

Le premier point est de mesurer ses propres ressources et celles des Etats voisins. Il y a six méthodes valables, formant ce qu'on appelle le *sâdgunya* : qui les pratique à bon escient est maître de la situation. C'est d'abord la paix, où l'on doit se tenir tant qu'on est le plus faible; la guerre, qu'on appliquera si l'on est le plus fort; l'attente, si les chances sont égales de part et d'autre; l'offensive (brusquée), si l'on dispose des moyens nécessaires; le « recours » à autrui, autrement dit la recherche des alliances, si l'on ne peut venir seul à ses fins; enfin la « conduite double » ou double jeu, si l'on escompte une aide extérieure. Le discours sur la diplomatie prononcé par Kaṇika devant le vieux Dhṛtarâṣṭra se résume en ce précepte : détruire l'ennemi, impitoyablement et par tous les moyens.

Même si l'on est décidé à la guerre, la solution la meilleure est d'user d'abord de l'arme diplomatique : gagner un roi voisin à sa cause, même si son comportement est nettement hostile, rechercher des alliés, même s'il faut sacrifier le prestige. A plus forte raison quand on se trouve en position critique, on visera à diviser l'adversaire, à se concilier un voisin soit par une (feinte) soumission, soit en cédant certains avantages; cependant qu'on veillera à refaire sa force, améliorer le matériel, les parcs, le rendement des mines, recruter, intensifier l'espionnage qui est

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

un facteur dominant du succès. En dernier ressort on doit envisager de se replier dans une place inaccessible, de s'enfuir, mais mieux vaut une reddition même humiliante : la diplomatie ne s'arrête point là; sous les apparences d'une exécution loyale du traité, le roi s'efforcera de se réserver des avantages dont il usera pour tromper le vainqueur : on raconte ainsi comment il fera fuir, au moment voulu, par un canal souterrain, le prince qu'il aura dû livrer en otage. Yudhiṣṭhira lui-même, « le roi selon la Loi » de l'épopée, use contre Karṇa de procédés déloyaux, et le chef de clan divinisé Kṛṣṇa en recommande l'emploi.

La recherche des alliances est un problème sérieux : le roi doit amoindrir un allié trop puissant, en l'engageant par exemple dans une autre guerre, en provoquant une révolte; détruire l'allié qui penche vers une alliance nouvelle; choisir celui qui se propose le même but que lui, sans exclure l'allié que pousse son intérêt propre ou celui que lient des intérêts réciproques. L'objet est toujours le même : imposer sa loi.

§ 66. **La théorie des cercles.** — Au service de ces conceptions a été élaborée une représentation géographique expressive : le roi « conquérant » *(vijigîsu)* est situé au centre d'une sorte d'échiquier. Il a devant lui un ennemi, au-delà de celui-ci un ami, au-delà encore un ami de l'ennemi, puis un ami de l'ami, enfin un ami de l'ami de l'ennemi. Derrière lui figurent successivement l'ennemi dit « celui qui saisit aux talons », puis « l'ami d'arrière », « l'ami de l'ennemi d'arrière », « l'ami de l'ami d'arrière ». En marge sont le pouvoir « moyen » (ou « médiateur » comme on traduit aussi, moins vraisemblablement), c'est-à-dire de force moyenne, et le pouvoir « sis au-dessus » (et non pas « neutre »), c'est-à-dire un royaume puis-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sant dont il faut s'assurer la neutralité ou bien annuler la pression à l'aide des Etats voisins conjuguant leurs efforts. Cette figuration naïve en douze cercles (*mandala*) — le terme reprend la vieille image cosmique de la roue, rituelle du cercle magique — doit peut-être quelque chose à l'encerclement du rite des douze jours tel qu'il est décrit par exemple Ait. Br., IV, 23. En tout cas elle projette à la manière indienne une réalité plausible, à savoir que la contiguïté engendre l'inimitié, qu'il y a nécessité de se ménager des alliances « encerclantes » en apaisant pour un temps les puissances latérales. On a discuté pour savoir à quels types d'Etat songeait Kauṭilya, dont la politique extérieure semble orientée tout autrement que la politique intérieure : celle-ci concerne un Etat vaste, très articulé, celle-là convient à une constellation de principautés aux dimensions réduites.

§ 67. **L'armée.** — On distingue (chez Kauṭilya et ailleurs) six sortes d'armées qui sont de valeur dégressive : d'abord les troupes héréditaires (*maula*), sorte de garde permanente, sûre, bien rétribuée, soumise à un entraînement de plusieurs années et qu'on ne met en ligne qu'en cas de nécessité. Puis les mercenaires, qui formaient sans doute le gros des troupes : le roi les a toujours à sa disposition et les emploie aux opérations courantes. Les « bandes » ont peut-être, comme leur nom le suggère, un recrutement corporatif (ou régional?), mais leur rôle est mal distinct. Les « alliés » sont utilisés avec prudence, à titre d'essai, tant qu'on n'est pas assuré de leur loyalisme. Les troupes « ennemies » sont des irréguliers qui ont été gagnés à la suite de combats ou par soudoiement; on évite de les employer contre leurs compatriotes. Enfin les « sauvages » ou « forestiers »

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sont les gens qu'on enrôle en leur faisant miroiter l'espoir d'un beau butin. Le MhBhâr. (XV, 7, 7*sq.*) donne une liste analogue, où figurent les *câvabala* (qu'on retrouve ailleurs sous le nom de *câvabhata* ou *câtabhata*), troupes « mobiles » équipées pour une expédition punitive.

Il est peu probable qu'il y ait eu, même pour les *maula*, un service obligatoire. Pour l'ensemble, le recrutement se faisait selon les besoins du moment.

Une autre classification, évidemment fictive pour une grande part, est celle par castes : Kautilya (IX, 3), qui la donne, reconnaît que la caste a peu à voir avec la valeur militaire, que les brâhmanes peuvent être achetés; qu'en revanche les *ksatriya* bien exercés représentent l'élite et sans doute était-ce eux qui formaient le cadre des *maula*.

A un autre point de vue, l'armée (depuis le Mahâbhârata) se répartit en quatre grands corps, dont toute la littérature ultérieure reprend l'énumération : selon la hiérarchie usuelle, d'abord les éléphants, puis la cavalerie, les chars, enfin l'infanterie. L'épopée connaît parfois aussi « six corps », en ajoutant la marine et les espions, ou même huit corps, avec les « travailleurs » civils (chargés notamment du « génie » et du ravitaillement) et les « guides » ou les « auxiliaires » (MhBh., XII, 59, 41; 121, 44). L'unité est la *patti* qui comprend un char, un éléphant, trois chevaux et cinq fantassins; suivent le *senâmukha*, le *gulma*, le *gana* et ainsi de suite, chaque membre étant multiple de trois du membre antérieur; l'unité la plus forte est l'*aksauhinî* avec 21.870 chars et éléphants, 65.610 chevaux, 109.350 hommes de troupe. D'autres divisions comportant une précision moins pédante et qui par suite ont plus de chance de refléter la réalité sont connues dans les sources épiques et bouddhiques (cf. par exemple MhBh., V, 152). On

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

notera l'importance relativement faible de l'infanterie, à laquelle s'adjoint, il est vrai, la masse des auxiliaires.

§ 68. **Les corps de l'armée.** — La description la plus précise est celle qui concerne les éléphants : on a vu qu'il y a un inspecteur civil chargé des parcs (§ 51). L'entraînement auquel on astreint ces animaux leur permet de faire face à la bataille de manière efficace, d'obéir aux ordres d'attaque, de maintenir leur rang dans la colonne. On dit la manière de les harnacher, de protéger leurs membres par des revêtements de cuir; les armes (lance, carquois) sont fixées à la selle. On recommande de ne pas les employer aux mois les plus chauds. Le rôle des éléphants n'est pas seulement de foncer sur les lignes ennemies et de jeter le désordre dans les rangs, de détruire les palissades du camp et les remparts de la place forte, ce sont aussi des bêtes de charge; le Raghuvaṃça (IV, 38; XVI, 33) montre comment ils servent de ponts mobiles, à l'instar de ponts de bateaux (également en usage), pour franchir les cours d'eau. L'équipage comporte, outre le cornac, deux ou trois hommes, et chaque éléphant est protégé par une petite troupe de combattants, suivie de non combattants et de voitures. C'est qu'ils sont considérés comme le bien le plus précieux : sur eux repose la victoire des rois, et une seule de ces bêtes en furie passe pour valoir six mille chevaux. C'est l'animal de combat des peuples du Nord, notamment des Çâlva (MhBh., IX, 20), le cheval étant celui des Ârya : de là vient peut-être que le brâhmane ne monte pas l'éléphant et que seuls les *kṣatriya*, héritiers de tous les clans guerriers, l'utilisent à des fins aussi bien militaires que d'apparat.

Le cheval, pourvu du mors, mais sans selle (témoignage des Grecs), sert pour le trait et la monture;

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

on l'emploie aux reconnaissances, aux pointes dans les lignes ennemies. Il existe une cavalerie lourde protégée par des cuirasses. Les unités montées disposent d'un corps de palefreniers, d'entraîneurs, de gardes à pied protégeant leurs flancs.

Outre les voitures du train il y a des chars de guerre qui, en pays plat, ont un office analogue à celui des cavaliers. Ils sont montés par deux à douze hommes (Mégasthène parle de deux combattants, outre le conducteur) et protégés par une petite escorte; le conducteur ou *sûta* est un personnage de quelque importance dans la société épique, celui du moins qui a la responsabilité du char d'un chef : les scènes auxquelles il assiste font de lui l'historiographe de la cour et après la victoire il transmue en poème et en panégyriques les événements dont il a été témoin; Çalya est le *sûta* de Karna du côté des Kaurava, et un personnage non moindre que Krsna est cocher d'Arjuna en même temps que conseiller des Pândava.

Comme pour les chevaux, un inspecteur royal s'occupe du parc où les chars sont tenus en état de marche. Quant à l'infanterie, elle s'exerce par des manœuvres, par la confection de tranchées et de remparts, par des attaques de nuit, de manière à être prête à agir en tous temps, sur tous terrains, cependant que les hommes de corvée font les travaux du génie, transportent le matériel et l'approvisionnement, vérifient les puits, font office de brancardiers, etc. Manu (VII, 193) considère comme les meilleures troupes celles du Kuruksetra, les Matsya, les Pancâla et les Çûrasena.

§ 69. Le commandement. — Il s'exerce d'abord par groupes de 10, 100 et 1.000 hommes, des officiers spéciaux étant prévus pour les voitures et pour les animaux. Le terme de *senâpati* « chef d'armée », qui désigne aussi un officier subalterne (à savoir le com-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mandant de dix décuries ou *padikas*), s'applique au chef qui connaît l'art militaire tant par l'expérience ou l'intuition que par le savoir théorique puisé dans le Dhanurveda : le Dhanurveda ou « Veda de l'arc » est un corps de doctrines sur la guerre, dont la tradition est censée remonter au Yajurveda. Le *senâpati*, comme le *mahâsenâpati* qu'on trouve sous les Gupta, l'*adhisenâpati* de l'épopée, le *mahâsenagulta* des Jâtaka, le *nâyaka* de divers textes, est un fonctionnaire de rang égal ou parfois même supérieur au « prince héritier »; il est intronisé par une « aspersion rituelle » de type royal, comme le montre l'exemple de Drona sacré chef des Kaurava. Le roi est le chef suprême nominal; il demeure au camp d'après Kautilya, alors que la Smrti et la littérature en général font souvent état de princes combattant au front des troupes; « à la pointe du combat il ne doit pas ménager sa personne » (Avimâr., I, 12).

Les ordres sont transmis par des signaux, étendards ou sons d'instruments de musique; chaque petite unité a son étendard, et le MhBh. (VII, 105) décrit le pavillon personnel des principaux héros. Les devins, bardes, chapelains, exhortent les combattants, comme ils indiquent au roi le meilleur temps pour l'attaque. Il y a un rite de purification, le *nîrâjana* (ou la *nîrâjanâ*), balancement de lumières devant l'armée avant la bataille (cf. Brhats., XLIV).

Les marches les plus longues sont de deux *yojana* par jour (Kaut., X, 2) : le *yojana* est une mesure indécise, tantôt plus longue et équivalant à 8.000 longueurs d'arc ou à 32.000 coudées ou encore à huit *kroça* ou portées de cri, tantôt plus courte et la moitié de la précédente.

§ 70. **L'armement** est très diversifié. Il comprend d'abord une série de machines dont il n'est pas aisé

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de déterminer la nature, ni même de voir toujours en quoi elles se distinguent d'armes individuelles : des sortes de roues projetant des frondes en tournoyant (le *sarvatobhadra* ou « celui qui réjouit de toutes parts »), des massues à pointes de fer (la *çataghnî* ou « celle qui tue cent », bien connue dans les combats épiques), un catapulte de rempart (« celui qui tue la confiance ») et nombre d'autres pièces fixes ou mobiles, aux noms pittoresques, dont la Nîtiprakâçikâ et autres textes tardifs donnent l'énumération la plus complète. Il y avait des « armes à feu », les *âgneyâstra* en usage depuis l'épopée; on a même prétendu en retrouver la trace dès le Veda. Ce devait être en général des boules remplies de matières inflammables (ou dont la combustion était déterminée par le choc?), des sortes de grenades jetées à la main ou par des machines; Kauṭilya (XIII, 4) donne la composition de ces engins, l'un par exemple comprenait de la poudre de *priyâla* (piyâl, Buchanania latifolia), de la suie d'*avalgu* (Vernonia anthelminthica) mélangées à de la cire d'abeille et à plusieurs sortes de fumier animal. Ce qui est bien invraisemblable, malgré l'avis de certains, est que l'antiquité indienne ait connu la poudre comme moyen de propulser des engins; il faut descendre jusqu'à un texte récent, la Çukranîti, et peut-être à un passage interpolé dudit texte, pour trouver mention de « tubes » (l'expression à vrai dire est ancienne) servant d'armes individuelles ou fixées sur des machines et qui lancent des balles ou des boulets projetés à l'aide d'une poudre à base de soufre et de salpêtre.

Les textes jaina (Uvâsagadasâo) décrivent des sortes de béliers. Les armes mobiles sont infiniment nombreuses, mais ici comme ailleurs la nomenclature dissimule sans doute nombre d'emplois synonymiques. Il y a la série des lances, piques et analogues : la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

lance ordinaire, tout en métal, mesurant environ 1 m. 75; le javelot est de plusieurs sortes, soit en métal, soit en bois à pointe de fer; le *tomara*, l'arme principale du combattant sur éléphant, est une longue javeline. Il y a le trident, le disque, la fronde, la massue, le marteau, la hache (une notamment à trois pointes), etc. Le fameux *vajra* est une arme de jet, déjà connue dans le Veda mais contaminée par des représentations mythico-naturalistes (« le foudre » et « le carreau de la foudre »); l'iconographie en montre assez nettement la nature, c'est une sorte d'haltère avec deux masses dentelées. Il existe des sabres courbes, des épées de divers types, en général longues et minces, avec des manches en corne, ivoire, bois ou bambou; les dimensions précises en sont données, l'une d'elles porte le nom de « plus de trente (doigts) », qui signifie aussi « le cruel ». L'origine mythique de l'épée fait l'objet d'un récit MhBh. (XII, 167).

L'arc demeure l'arme privilégiée : on en fait en bois de palmier à vin, en roseau, bois dur ou corne; les meilleurs ont une longueur de 1 m. 75 et la corde est de chanvre, de fil d'écorce de bambou, de tendon, etc. On décrit les positions de l'archer, la manière d'attirer la flèche « jusqu'à l'oreille » avant de la décocher. Le tir à l'arc est un élément important de certaines fêtes, il préside aux compétitions du *svayamvara* (§ 17) et les descriptions sont inépuisables de l'arc d'Arjuna, le Gândîva, aux riches ornements, aux couleurs variées, « égal à cent mille arcs » ordinaires et qui fut fabriqué par Brahman.

Le lasso est utilisé par les cavaliers et l'art en est enseigné en corrélation avec les diverses allures du cheval.

Les armes défensives comprennent toutes sortes d'armures, depuis la carcasse de métal protégeant le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

corps entier, tête comprise, jusqu'aux épaulières, genouillères, gantelets, etc.; certains boucliers (il y en avait en cuir, en roseau tressé, en bois) portent des noms imagés sous lesquels il est difficile de mettre une réalité. Les témoignages littéraires (ainsi MhBh., I, 229, éd. Bombay; Agnipur., CCXLV *sqq.*) sont sur tous ces points très inférieurs aux témoignages iconographiques; il y a des représentations d'hommes en armes, des scènes de combat à Sâncî, Amarâvatî, Aja*ntâ*, etc., et la seule imagerie des dieux comporte presque inévitablement l'arme, foudre, disque, massue etc., souvent il est vrai fortement stylisée. Les sources grecques confirment plusieurs procédés de guerre et types d'armement connus par les textes indiens; Diodore parle de flèches empoisonnées, comme celles à pointe de corne dont il est question dans l'Atharvaveda « enduites de poison comme un serpent venimeux ».

Certains auteurs indiens ont cru ou feint de croire à l'existence d'une « aviation » dans l'Inde ancienne, en raison de la mention de *vimâna* ou chars aériens (qui sont parfois des maisons volantes, tel le char Puspaka que possédait le démon Râva*n*a, Râm., V, 7 *sq.*) dans la tradition épique : simples fantaisies poétiques, auxquelles donnera un peu plus de corps la description pseudo-technique des « machines volantes » qu'on trouve dans le Samarânga*n*asûtra, traité d'architecture attribué au roi Bhoja (XI^e^ s.). En tout cas, nulle part l'utilisation de telles machines pour la guerre n'est clairement mentionnée.

§ 71. **L'ordre de bataille.** — L'ordre *(vyûha)* normal, d'après Kau*ṭ*ilya (X, 5), consiste en l'alignement des trois unités répondant à peu près au type *senâmukha* (§ 67) sur chacune des cinq parties du front, le centre, les deux ailes, les deux flancs : soit au

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

total 45 chars, autant d'éléphants, 225 chevaux, 675 hommes de troupe. Cet ensemble, avec les gardes et auxiliaires qui le complètent, 4.050 hommes au total, forme ce qu'on peut appeler une légion. L'« ordre inégal » comprend les mêmes éléments, mais avec une répartition autrement proportionnée des chars et des éléphants aux ailes et aux flancs. Chacun de ces deux « ordres » comporte dix variations, obtenues simplement en augmentant les effectifs de base, c'est-à-dire en posant 5, 7, 9 unités et ainsi de suite jusqu'à 21.

L'intervalle entre les rangs est de 5 coudées; d'un soldat à l'autre, environ 25 centimètres, 75 centimètres d'un cheval à l'autre, 1 m. 25 entre le char et l'éléphant : on avait le souci d'éviter la cohue. Les éléphants sont placés devant le centre, les chars devant les ailes, ou l'inverse; s'il n'y a pas d'éléphants ou pas de chars, c'est la cavalerie qui protège les ailes; un petit contingent d'éléphants figure en réserve. En première ligne sont les soldats cuirassés, les autres étant aux ailes, les archers en seconde ligne.

On décrit diverses figures indiquant le déploiement des troupes allant à l'attaque. Les quatre qui servent de norme sont : *a)* le « bâton », qui est une attaque en ligne droite et a pour subdivisions majeures le « faucon », mouvement frontal avec les ailes immobiles; et la « pointe d'aiguille », qui consiste à avancer en rentrant ailes et flancs (c'est d'après le MhBh. la figure qui convient contre un ennemi supérieur en nombre); *b)* le « repli de serpent », où chaque partie du dispositif opère l'une derrière l'autre; cette figure comprend notamment le « char », avec double front et les flancs en forme de « bâton », et le « dauphin », avec doubles flancs et le front en « bâton »; *c)* le « cercle » rassemble les divers éléments de manière à offrir de toutes parts un front compact; enfin *d)*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le « non-fermé » décrit des opérations séparées de chaque élément; on a par exemple le « foudre » quand les cinq unités dessinent une figure de *vajra*, la « demi-lune » et « la corne de crabe » quand ces figures s'ébauchent, respectivement avec quatre et trois unités.

La bataille rangée n'est pas le seul mode de guerre. Il existe un « combat silencieux » (cf. § 55) qui utilise la ruse, la magie, le feu, le poison, diverses formes d'espionnage. On met à prix la tête de certains chefs, d'une unité ennemie détruite : 100.000 *pana* pour qui tue le roi, 50.000 le général en chef, 5.000 un éléphant ou un char, 1.000 un cheval, 100 un chef d'escouade, 20 un homme de troupe.

Sur des points secondaires, nous sommes plutôt mal renseignés, ainsi sur le sort fait aux prisonniers de guerre. L'histoire porte mention de massacres collectifs, mais la littérature atteste en général une prompte libération pour les chefs, éventuellement avec échanges, tandis que l'homme du commun rentrait dans la catégorie temporaire ou définitive du *dâsa* (§ 90). Kauṭilya connaît l'existence d'un corps médical, celle aussi de cantinières qui servaient en outre à inciter les hommes au combat (X, 3). Le ravitaillement est apporté par des troupes spéciales ou rassemblé d'avance aux étapes.

§ 72. **La place forte; le camp.** — Le fort (*durga* « lieu d'abords difficiles ») est de divers types selon la nature du terrain; Kauṭilya (II, 3) distingue notamment le fort « de cours d'eau » et le fort de montagne; le Çilpa en décrit non moins de 19 espèces. Il est en principe à la frontière, protégé par un étang non desséchable, par une rivière, une jungle. La fortification comprend trois fossés larges de 14, 12 et 10 *danda* (le *danda* = 4 coudées), séparés les uns des autres par un *danda* seulement, la profondeur étant

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la moitié de la largeur; ils sont murés, aisément inondables. A l'arrière du fossé intérieur est un terre-plein haut de 6 *danda*, large du double, revêtu d'épines vénéneuses et sur lequel est édifié un rempart deux fois plus haut que large, ayant jusqu'à 24 coudées de hauteur. De place en place, des tours quadrangulaires. Entre deux tours, des *pratolî*, constructions à deux étages, avec un toit et un balcon susceptibles d'abriter trois archers. Le long du rempart court le « chemin des dieux ». Des brèches sont prévues pour les sorties en cas de siège. La porte est un monument comportant plusieurs étages, un double escalier, deux ailes, et des barres de fer assurent la fermeture.

Si l'on croit Kauṭilya le succès d'un siège s'obtient plus encore par la feinte, la ruse, l'emploi extensif des espions, que par les procédés classiques : investissement serré accompagné de la destruction des récoltes avoisinantes et des aqueducs, tentatives répétées d'assaut, « bombardement » par des boules enflammées (§ 70), etc. L'assaut final a lieu par surprise. La littérature parle volontiers de sapes creusées sous les défenses ennemies, de passages souterrains ou *surungâ* (variante *surangâ*, on a présumé un emprunt au grec syrinx).

Le camp (*skandhâvâra*, *çivira*; *kampana*, mot tardif, emprunt gréco-latin?) est lui-même une place forte, savamment dessinée par des architectes, après consultation d'astrologues. Il est circulaire, oblong ou carré suivant le terrain ou les convenances, avec quatre portes, six voies intérieures, un réseau de fortifications légères. Il se divise en neuf secteurs, la résidence du roi formant les deux premiers, au centre, avec le gynécée et la garde; l'audience plus à l'est (car la vie de camp n'interrompt nullement le cours des activités « civiles » du prince); au sud les bureaux, au nord les écuries royales. Les autres secteurs sont

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à l'intérieur de quatre enceintes concentriques, et contiennent en allant vers la périphérie les magasins, cuisines, etc.; les chars, chevaux et troupes afférentes; les éléphants et troupes afférentes; le gros des hommes avec les gens de corvée, les marchands, les prostituées. C'est une cité en miniature. Au dehors stationnent les chasseurs, musiciens, etc. (Kau*t*., X, 1). Mâgha (Çiç., V) décrit en termes dont l'emphase délirante n'exclut pas une certaine technicité la marche de l'armée de K*rsn*a vers le mont Raivataka où elle établit son campement. Plus vivant, sinon plus fidèle, est le récit du réveil de l'armée au livre VII du Harsacarita : la confusion du départ dans la nuit, les ordres et les invectives qui s'entrecroisent, l'extraordinaire cohue de non combattants qui se mêlent aux colonnes, depuis les femmes de la cour jusqu'aux valets, paysans, marchands, l'encombrement que créent les voitures, les bœufs, les chameaux, les chevaux, les singes, les dégâts causés dans la campagne où l'on entend la plainte des fermiers menacés du pillage : sur ce dernier point cependant, Kau*ṭ*ilya enseigne que le cultivateur doit dormir sans crainte auprès de l'armée, les Grecs admirent que les labours aient pu se poursuivre sans dommage aux abords du champ de bataille et une inscription du sud indique une sorte de contrat entre des chefs de bandes rivales pour épargner les villages et les gens de la campagne, résidents ou nomades.

Rien n'est dit dans les Traités touchant la guerre navale. Les allusions qu'on a recueillies dans l'épopée sont peu probantes, ainsi la mention (Râm., II, 84, 8) de 500 bateaux montés chacun par 100 marins, ou encore (MhBh., I, 149, 5, éd. Bombay) du grand vaisseau pourvu d'une machinerie et de toutes sortes d'armes, sur lequel s'enfuient les P*ând*ava. Seul Mégasthène atteste la présence d'une flotte de guerre

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

avec un nauarque et cinq officiers d'amirauté, tandis qu'Arrien narre quelques épisodes de combats navals relatifs à l'expédition d'Alexandre. Certaines scènes figurées sur des médailles, sur des bas-reliefs, des mentions isolées dans les inscriptions, conduisent à admettre, au moins pour certaines régions et certaines époques, l'existence d'une marine de guerre.

§ 73. — Il y a dans l'épopée, abstraction faite des exagérations numériques, des concordances assez précises avec l'enseignement de la Smṛti, concernant les types d'armée, les procédés tactiques, l'armement (cf. notamment MhBh., V, 152 *sqq.*; XII, 100 *sqq.*). Mais le combat épique est une mêlée monotone où alternent les « pluies de flèches qui obscurcissent le ciel » et les duels de héros. Le Yuddhakâṇḍa du Râmâyaṇa, plusieurs *parvan* du Mahâbhârata et notamment le grand récit de la bataille des dix-huit jours, des tranches entières du Harivaṃça, des Purâṇa, des Kâvya, ne sont que des suites de narrations guerrières. Les ruses, les procédés déloyaux sont chose commune, en dépit des objurgations de certains chefs, des discours sur la vertu et le courage, des règlements précis sur la manière chevaleresque de combattre (MhBh., XII, 95 *sq.*); une convention, qui sera mal respectée, est établie avant que les Pâṇḍava et les Kaurava en viennent aux mains. Aux armes réelles, dont l'effet est d'ailleurs très majoré, s'ajoutent l'emploi des armes surnaturelles, des *divyâstra*, la magie d'Indrajit, le *pramohana* qui jette une troupe entière dans le sommeil (MhBh., VI, 77), les procédés qui permettent d'éluder l'effet de l'arme adverse, de récupérer un projectile lancé. Les duels les plus mémorables, ceux de Râma et Râvaṇa, de Bhîma et Duryodhana, comptent de multiples épisodes qui s'acheminent savamment vers le terme prévu. Dans

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le Çiçupâlavadha, qui reprend la tradition épique d'abord canalisée dans les tableautins du Raghuvaṃça, la guerre entre les armées de Kṛsṇa et de Çiçupâla s'achève par un combat singulier où le duel à l'arc se combine avec l'usage du *divyâstra*; dans le Kirâtârjunîya, de même, un combat de boxe, puis une lutte corps à corps, succèdent aux flèches.

Nous savons par Pline que l'armée des Prasii ou Palibothri comprenait 8.000 éléphants, 30.000 chevaux, 600.000 hommes (60.000 Solin); Plutarque donne aussi le chiffre de 600.000 pour la force entière de Candragupta. Mais s'agit-il des effectifs réellement engagés dans l'action? Pour la bataille de Poros contre Alexandre, Arrien donne 30.000 hommes, 4.000 cavaliers, 420 voitures et 235 éléphants, ce qui se rapproche des données ou du moins des proportions de la Smṛti. Selon Hiuan-tsang, Harsa assembla d'abord une armée de 5.000 éléphants, 20.000 chevaux, 50.000 fantassins, pour disposer ensuite, au sommet de son pouvoir, de 60.000 éléphants et 100.000 cavaliers. Il est intéressant de noter que la mention des chars cesse en épigraphie à partir des Gupta.

Les Grecs décrivent sommairement les armes; ils s'attardent à parler de l'éléphant, mais semblent en ignorer l'emploi comme « corps » de l'armée. D'autre part Strabon et Arrien retracent la ville forte de Pali-(m)bothra (Pâṭaliputra), située à un confluent du Gange et en forme de parallélogramme; elle comportait un fossé et une palissade de bois avec des sortes de meurtrières (Strabon), ou un rempart avec 570 tours et 64 portes (Arrien). Le *stûpa* de Sânci donne une idée d'une fortification indienne, et un relief de la porte Sud évoque l'investissement d'une place, avec des *indrakoça* ou postes de tir à l'arc ménagés dans la muraille, comme chez Kauṭilya.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 74. — Les textes védiques seraient plus instructifs en raison de leur antiquité même. Il semble que les groupes sociaux élémentaires, de la famille à la tribu, aient fourni le cadre des divisions de l'armée. L'élément essentiel est le char, dont l'efficacité dépend de la vitesse et de la sûreté de l'attelage. Sur le char, deux hommes, le cocher et le combattant, celui-ci dénommé « celui qui se tient à gauche ». Il n'est encore question ni de cavalerie (malgré les inductions qu'on a tirées de la chevauchée des Marut dans les airs) ni d'éléphants. On mentionne des armes défensives, des casques sans doute en métal, faits de plusieurs pièces ajustées, peut-être des jambières. L'arme essentielle est l'arc, dont la corde, au repos, reste attachée à l'une des extrémités. Les flèches à pointe de fer ou de corne reposent dans un carquois porté sur l'épaule; elles sont empennées et l'archer porte au bras gauche une brassière protectrice. D'autres armes sont connues, dont la pression des mythes a parfois transformé la nature, comme le *vajra* (§ 70), l'arme par excellence d'Indra, le prototype des armes divines, grâce à laquelle le dragon est pourfendu, les rochers éclatent. Un hymne du *R*gveda (VI, 75) célèbre les instruments de la guerre, la cuirasse, l'arc, le char de bataille et le chariot à équipements, cependant que l'Atharvaveda contient tout un lot de charmes guerriers où figurent déjà les « magies » de l'épopée, les armes paralysantes, la « corde pourrie », le tambour dont le fracas sème la terreur chez l'ennemi, sans parler des imprécations, des appels à Indra ou à *B*rhaspati pour aider la victoire et le carnage, à la Maladie pour qu'elle « brûle de ses flamm[illegible]s le cœur des ennemis »; enfin des prières au roi q[illegible] revêt l'armure ou qui monte sur le char. D'un bout à l'autre de la littérature, les représentations de guerre ont déversé un flot ininterrompu d'images dont l'excès seul réussit à atténuer l'horreur,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE VII

L'ÉCONOMIE

§ 75. Les métiers. — Des noms de métier sont donnés avec une abondance relative dès les Hymnes du Veda, notamment dans les listes de « victimes » du Sacrifice humain (Vâj. Samh., XXX), mais ces listes où voisinent des artisans, des cultivateurs ou éleveurs, enseignent peu de chose. Les catégories qui ont été les plus en vue à l'origine sont celles du charpentier, du forgeron, du potier, de l'orfèvre, du distillateur; il y avait aussi plusieurs types de musiciens et d'acteurs, mais des rubriques importantes peuvent accidentellement manquer, des détails minimes surgir pour des motifs religieux.

Le travail du bois est en évidence; le charron ou *rathakâra* fabrique la voiture de charge *(anas)* et le char de guerre *(ratha)*; les roues ont un bandage métallique; le détail est assez bien noté, surtout pour le char de guerre qui comporte quatre roues, est attelé de deux chevaux, éventuellement d'un troisième à la volée (pour le reste, voir § 68); le chariot est mû par des bœufs; le rituel utilise plusieurs types de voitures. Le charron avait un statut assez élevé dans la société, mais il l'a perdu de bonne heure et la théorie classique le range parmi les « mixtes » (§ 8), ce que confirment aussi indirectement les sour-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ces bouddhiques. D'autres travaux de bois, plusieurs de métal, sont décrits avec quelque précision, ainsi que la vannerie et autres menues besognes dévolues de préférence aux femmes. Le tissage est bien connu, parce que les opérations qui le composent servent de métaphore privilégiée aux opérations sacrificielles; il est probablement aussi l'affaire exclusive des femmes.

La littérature classique abonde en noms de métiers. Dans le brâhmanisme, la plupart se sont déversés assez vite dans la catégorie des castes, tandis que le bouddhisme (où l'on trouve de longues énumérations, comme Milinda, p. 331, ou Apadâna, II, p. 357) les laisse flotter librement. De l'épopée au Kathâsaritsâgara, on rencontre çà et là des métiers artisanaux *(kulika)*, de gens de la ville ou de la campagne, souvent attachés à quelque seigneur. Un trait notable est l'extrême division du travail, s'il est permis d'ajouter foi aux désignations multiples visant un seul et même métier; on distingue ainsi les pêcheurs travaillant avec des rets et avec des corbeilles, ceux qui utilisent l'hameçon, etc.; parmi les chasseurs, le chasseur de gibier, l'oiseleur et même spécialement le chasseur de cailles (Jâtaka). Les métiers de la cour sont les plus souvent cités, au moins dans les textes bouddhiques et jaina : dans le Kusa Jâtaka apparaissent les potiers, les vanniers, les jardiniers royaux, ailleurs le barbier, le cuisinier, une longue suite d' « artistes » à commencer par le dresseur d'éléphants, l'archer, le faiseur de prestiges. La plupart de ces noms ne comportent aucune défaveur, et là où il en est autrement, la réprobation concerne la caste plutôt que le métier, pour autant que la soudure n'est pas achevée. Cependant toutes les traditions mettent très bas certaines occupations qui se relient à des interdits religieux.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 76. — Il n'est pas exclu qu'il y ait eu des changements de métier : ainsi pour les nomades que décrit par exemple le Tittira Jâtaka et qui ont à chercher leur vie par des moyens de fortune. La Mṛcchakaṭikâ (X, 54-55) cite un « maître de maison » devenu masseur, joueur, enfin moine bouddhiste et promu « chef de tous les monastères du pays ». Mais en général le métier est stable et il est souvent parlé de familles d'artisans; les Jâtaka présentent ainsi des générations de danseurs, joueurs de tambour ou de conque; on voit le fils d'un dompteur d'éléphant exercer l'art de son père, l'acrobate enseigner au sien « l'art des sauts ». C'est un hasard si pareille continuité n'est pas attestée pour d'autres métiers, et en tout cas la boutade de *Rgv.* IX, 112 (« je suis poète, mon père médecin, broyeuse de graines (de *soma*?) est la maman ») ne reflète pas la norme dans l'Inde ancienne.

Si l'on est minutieusement au courant des activités religieuses et de toutes leurs ramifications, d'autres demeurent dans la pénombre ou ne se laissent juger qu'à travers les traités qui prétendent les décrire. Tel est le cas pour les architectes et plus généralement pour tous les artisans qui relèvent du Çilpaçâstra : hors de qualifications d'ordre général ou moral, nous ne savons à peu près rien sur l'exercice de la profession. Sur la profession médicale, les traités d'Âyurveda sont assez explicites. Elle suppose un long apprentissage et l'exercice en est soumis à une autorisation formelle du roi. Elle a à se défendre contre les prétentions des charlatans qui semblent avoir été une des plaies du pays et qui sont sans doute en partie responsables du mauvais renom dont souffrent les médecins eux-mêmes : il est vrai que l'obligation où ils sont d'entrer en contact avec des gens de toute espèce les rendait aisément impurs, et Manu (III, 152) les exclut des cérémonies. D'un autre pas-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sage de Manu (IX, 284) il suivrait qu'ils sont pécuniairement responsables. Chez Açoka, dans les Purâna et dans plusieurs inscriptions anciennes, il est question d'hôpitaux, qui font partie des fondations pieuses; il en existait même pour les animaux. Il y avait des corps de vétérinaires pour les principales espèces animales, des gens pour traiter les arbres, les plantes.

§ 77. **Les courtisanes.** — A travers toute la littérature et depuis le *Rg*veda se rencontrent des allusions plus ou moins claires à la prostitution; les noms de la courtisane sont multiples, on dit surtout *ganikâ* « la femme du groupe » et *veçyâ* dont le sens propre a dû être « domestique ». Peut-être a-t-on jadis exagéré la portée du témoignage du Veda, où pourtant plusieurs données rituelles ne s'expliquent bien qu'en fonction de ce type social; peut-être aussi ne convient-il pas de parler sans nuances d'une libre prostitution dans l'Inde ancienne. La tradition du Kâmaçâstra, qui montre l'hétaïre comme un des rouages essentiels de la société, ne doit pas être prise au pied de la lettre, et il y a bien de la convention dans cette doctrine de l' « entremetteuse » *(kuttanî)* qui impartit son savoir avec le plus grand sérieux.

Kauṭilya, pour sa part, décrit une manière d'élevage public de femmes destinées notamment à pourvoir le gynécée royal. On les achète au prix de 1.000 *pana*; leur fuite donne lieu à un remplacement obligatoire par la famille; leur rançon est de 24.000 *pana*; hors d'usage, elles deviennent des matrones. Kauṭilya distingue (II, 27) des prostituées « libres », c'est-à-dire pouvant être librement abordées, sous réserve de la caste; elles sont rétribuées par leurs clients. D'autres dépendent d'un maître, auquel elles rendent compte de leurs gains. Elles ont un statut spécial ; leurs fils (qui en théorie travaillent comme

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mimes à la cour) n'héritent pas, mais elles ont droit elles-mêmes à une part sur l'héritage du maître.

Les sources bouddhiques enjolivent la coutume (cf. par exemple la poétique histoire d'Ambapâlî, qui joue auprès du Buddha le rôle de sainte Madeleine), tout en la précisant de cent traits pittoresques. Mais c'est le brâhmanisme qui donne l'image la plus accomplie d'une courtisane au cœur pur, Vasantasenâ, l'héroïne de la Mṛcchakaṭikâ. Par son exemple et par d'autres on voit l'éducation raffinée dont pouvaient bénéficier ces femmes et qui, les distinguant de beaucoup d'autres, justifiait pour une part la considération dont elles paraissent entourées dans la cité.

Quant aux *devadâsî* ou courtisanes sacrées, attachées comme danseuses à un sanctuaire, c'est à peine si la littérature ancienne en fait mention : on relève des allusions fugitives dans le Meghadûta (35), dans Kauṭilya (II, 23), jusqu'aux inscriptions de Tanjore où apparaît avec quelque ampleur l'institution, surgie parallèlement, semble-t-il, à l'édification des grands temples du Sud.

§ 78. Les corporations. — Une partie notable des métiers de la ville, éventuellement du village, y compris ceux du commerce, a été englobée dans des groupements corporatifs appelés *çreṇi* (« rangée ») ou, moins communément, *nigama*. Ces groupements ont leurs lois propres (cf. Mn., VIII, 41), acquises, semble-t-il, dès la fin de l'époque védique. Les Jâtaka mentionnent dix-huit groupes; en fait, on en constate une trentaine, dont plusieurs ont été un élément de poids dans la vie sociale. Il y a un chef, appelé en général *setṭhi* ou *çreṣṭhin* (« le meilleur »), nom qui s'applique surtout aux banquiers et aux marchands; on dit aussi *sârthavâha*, dont le sens propre

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

est « chef de caravane » *(prathama) kulika* « chef des artisans », ou plus simplement *jyesthaka* « l'aîné », *mukhya*, *mahallama* « le plus important ». Elu (à moins que la fonction ne soit héréditaire), il a des agents d'exécution, au nombre de deux à cinq; son secrétaire est le « premier des *kâyastha* » (§ 8). La *çreni* peut servir d'instance d'appel pour les procès ou arbitrages même ne les concernant pas directement, et chez les marchands le trésorier ou *bhândâgârika* est en même temps magistrat. Kauṭilya fait allusion à certains privilèges, notamment en matière pénale; l'existence de troupes dites « de la *çreni* » (§ 67) semble indiquer une prérogative « militaire ». Le roi n'intervient que dans les questions d'ordre public. Inversement la *çreni* est collectivement responsable (Kauṭ., IV, 1) et la prévarication du chef peut entraîner la confiscation des biens. Il y a des formalités pour l'acceptation d'un nouveau membre (Bṛhasp.), mais les règles juridiques en général visent, outre les corporations proprement dites, toutes associations, même temporaires (Nâr., III, 1; Bṛhasp., XIV).

Il n'est pas douteux que ces organismes ont été un contrepoids à l'arbitraire du seigneur et du brâhmane, et que dans les régimes de *gana* (§ 49) ils ont pu jouer un rôle politique. Le Bhikkhunîpâtimokkha énumère les *çreni* jouissant d'une certaine autonomie.

Les inscriptions mentionnent celles des tisserands (Nâsik, 120 A. D.), des potiers et fabricants de « machines à eau » (*ibid.*, III^e s.), des huiliers (Indore). La plus ancienne allusion est celle de Sânchî, les sculpteurs d'ivoire; à Junnâr, les grainetiers; plus tard, à Gwalior, les presseurs d'huile et les jardiniers, attachés à un temple; plus tard encore, sous les Sinda de Yelburga, les marchands de bétel. Une inscription de Mandasôr (v^e s.) montre comment des tisseurs

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de soie sont venus du pays Lâla à Daçapura, comment cette transplantation a amené des changements de métier (certains sont devenus archers, astrologues, voire ascètes), tout en maintenant pour tous l'existence d'un groupe corporatif florissant, qui a pu ériger un temple au Soleil et le faire réparer par ses propres ressources trente-cinq ans plus tard.

Sans doute est-ce à des « corporations » qu'on doit ces villages ou quartiers affectés à un seul corps de métier, ces rues de teinturiers ou de tisserands dont parlent les contes. L'Alînacitta Jâtaka décrit un village de cinq cents charpentiers qui vont préparer le bois à bâtir et redescendent le Gange pour édifier sur les rives les maisons dont ils ont ainsi réuni les matériaux.

Les *çreni* ont été naturellement faites surtout de *vaiçya*, peut-être aussi de *çûdra*, mais d'autre part on connaît des *çreni* de *ksatriya*, vivant de commerce et de guerre, et on a même admis l'existence de *çreni* de brâhmanes. Rappelons enfin que ces groupements pouvaient recevoir des dépôts d'argent, qu'ils servaient en somme de banques locales; il y avait une propriété corporative, qui comportait en particulier la faculté de contrats collectifs.

§ 79. **Les ouvriers.** — Rien ne permet de définir exactement la situation de l'ouvrier, dont le nom même, *karmakara*, est peu précis; *bhrtaka (bhataka)* signifie aussi bien serviteur à gages, et le terme de *vetana* vise des modes de paiement qui ne sont pas nécessairement des salaires. Quant à *çilpin* « ouvrier d'art » et *kâru* « ouvrier en travail grossier », ces noms concernent aussi des artisans indépendants, louant ou non leurs services.

Le peu qu'on sait vient surtout des sources bouddhiques, où il est question de travailleurs (autres que

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les « serviteurs » proprement dits) qui sont rétribués par de riches « maîtres de maison », négociants ou propriétaires fonciers; on assure qu'ils sont nourris, logés (mais il est question aussi de logements à l'extérieur) et parfois aussi attachés au même patron de père en fils. Il s'agit sans doute de *çûdra* ou de « mixtes » divers, éventuellement de « déchus », et leur condition a dû bien souvent être assez précaire. Manu (X, 124) recommande qu'on les entretienne de façon décente, compte tenu de leurs capacités, de leur zèle, des personnes à leur charge. Par un autre passage (Mn., VIII, 230) nous voyons que le bouvier est responsable (sauf pour la nuit) des dommages causés au troupeau et aux terres voisines, pour autant qu'il n'y a pas cas de force majeure; qu'il est payé en nature (à savoir : le lait d'une vache sur dix) si un salaire n'a pas été convenu. L'ouvrier agricole (cf. Brhasp., XVI, 13) a droit à une part en nature, qui est de 1/5 s'il est nourri et vêtu, 1/3 dans le cas contraire; mais les chiffres ne sont pas constants, et l'on doute si en fin de compte la disposition ne vise pas seulement les fermiers ou métayers royaux. Sur le taux même des salaires, voir § 89.

A aucun moment il n'est question de mouvements sociaux, quoiqu'on ait partialement cherché des allusions à des « grèves »; les « grèves de la faim », individuelles ou collectives, dont parle la Râjatarangiṇî sont d'un type spécial, et c'est une manifestation spontanée qui fait les habitants d'Ayodhyâ, à l'annonce de Râma banni, interrompre le travail (Râm., II, 48).

Y avait-il une forme, fût-ce sommaire, de capitalisme? On entend parler de grandes fortunes, à propos de certains *kṣatriya* désireux d'imiter le faste royal, et plus souvent à propos de ces brâhmanes *mahâsâla* des Jâtaka, dont la fortune se monte à

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

80 *koti* ou « crores » (= 10 millions d'une unité monétaire mal déterminable) : chiffre conventionnel, qu'on retrouve appliqué à de puissants chefs de guildes commerçantes ou banquières. Plus tard, Hiuan-tsang donne cette précision qu'à Valabhî il y avait quelques centaines de familles possédant cent lakhs (skt *laksa*, attesté depuis Yâjn. = 100.000). Mais rien n'indique qu'il y ait eu un investissement de capitaux privés (non plus d'ailleurs que de capitaux d'Etat) dans des affaires industrielles, et à l'exception des domaines de la couronne et des fondations religieuses, on peut croire que la fortune était assez morcelée.

§ **80. L'industrie.** — Sur le fonctionnement de certaines entreprises, on est renseigné par les chapitres où Kauṭilya décrit le contrôle dont elles étaient l'objet. Celles qui se rapprochent le plus de l'acception que nous donnons au terme d'« industrie » sont, chez Kauṭilya du moins, le filage et le tissage, qui comportaient des ateliers spécialisés, fonctionnant en liaison avec un travail à domicile rémunéré aux pièces; ils employaient surtout des femmes, mais aussi des apprentis. Les textiles étaient des plus variés, comme le confirment nombre de traits épars dans toute la littérature, à l'occasion notamment de descriptions de fêtes, de présents offerts (ainsi Harsacar., trad. p. 214; épopée *passim*; Dîghanik., I, 1, 15 et parallèles, etc.). Kauṭilya, qui est loin d'épuiser le sujet, mentionne pour le filage la laine, le coton, l'écorce, la ouate de fromager, le chanvre et le lin; pour le tissage, diverses sortes de lin, la soie, le coton, les poils d'antilope. La soie, citée à côté de la laine et du coton dans l'épopée et dans les premiers documents bouddhiques *(kauçeya/koseyya)*, a dû être importée (de Chine) plusieurs siècles avant l'ère

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

chrétienne; les étoffes de Bénarès *(kâçika)* sont réputées dans les Jâtaka, elles valent en principe « dix mille pièces ». On apprécie aussi le *dukûla*, sorte de fibrane très fine, blanche au Bengale, sombre au pays des Pundra, dorée en Âsâm. Outre les tissus, les ateliers de Kauṭilya exécutent des cordages, filets, cottes de maille, cordes d'arc, courroies, et la pelleterie fait l'objet d'une assez longue nomenclature; le Harsacarita vante les cuirs *kârdaranga* et *samûruka*.

Installé au centre du quartier commerçant, l'orfèvre est un important artisan, qui travaille pour l'Etat ou bien, sous contrôle, pour la clientèle privée. Les textes mentionnent plusieurs sortes d'or (le Râjanighaṇṭu énumère jusqu'à 42 noms!), dont l'un au moins, « (l'or) tiré de la rivière Jambû », doit viser des sables aurifères, comme ceux dont parle Mégasthène; quant aux fourmis chercheuses d'or, que connaissent aussi les auteurs gréco-latins, la notion vient en fin de compte d'un passage, peut-être mal interprété, du Mahâbhârata (II, 48, 4 éd. crit.). Dès l'époque védique, alors que l'argent est rarement mentionné (c'est sans doute « l'or blanc » de la Taitt. Saṃh.), l'or figure avec une extrême fréquence et semble avoir fourni la majeure partie des ornements, des bijoux, éventuellement des monnaies. Les lieux d'origine sont, outre la Jambû, la Çatakumbhâ, le pays Hâṭaka, le Venu (?), la Çṛngiçukti (?), mais Kauṭilya parle aussi, à un autre point de vue, d'or « pur » ou « originaire » *(jâtarûpa)*, d'or de gangue. Il semble connaître l'alliage, il décrit un procédé de dorure (et d'argenture) ainsi que le sertissage des pierres dans l'or; l'épreuve à la pierre de touche, sur laquelle il donne quelques détails, fournit à la littérature une de ses images favorites.

Les métaux vulgaires sont le fer, le cuivre, le plomb,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'étain, le *vaikṛnta(ka)* (?); dès le Veda, à côté du bronze que désigne en principe le terme générique de *ayas*, il y a place sans doute pour le fer ou « *ayas* noir » et le cuivre ou « *ayas* rouge » (Ath. Veda). Le pilier de fer de Candragupta à Delhî (v^e^ s.) atteste qu'on savait fondre des masses considérables, et si nombre d'ustensiles usuels, profanes ou religieux, sont en bois (la nature du bois fait l'objet de préceptes attentifs, où des idées religieuses — hiérarchie des essences en « castes » — se sont mêlées à des considérations pratiques), d'autres sont en bronze ou en cuivre, depuis l'époque des textes rituels védiques. Des fragments d'acier ont été trouvés au pilier d'Héliodore (140 av. J-C.) et Quinte-Curce rapporte que les chefs du Panjâb offrirent à Alexandre cent talents d'acier.

§ 21. — Le travail des mines (qui englobe, du moins au point de vue fiscal et administratif, plusieurs activités analogues, cf. § 61) a été assez développé dans l'Etat que décrit Kauṭilya; celui-ci distingue les exploitations onéreuses (en raison des difficultés de terrain) et les exploitations aisées, ces dernières seules étant régies par l'Etat. Il est surprenant que Strabon puisse assurer que les Indiens, bien qu'ayant de bonnes mines, aient été assez inexpérimentés dans l'art d'extraire et de fondre pour négliger leurs propres ressources. Le mercure, à peine mentionné dans les sources médicales les plus anciennes et apparemment inconnu de Kauṭilya, a d'abord des usages pharmaceutiques et techniques avant d'avoir été utilisé à des fins pseudo-scientifiques de transmutation; on sait de bonne heure le « tuer » (le calciner), le sublimer; des processus alchimiques sont en tout cas décrits chez Kauṭilya (II, 13). On connaît notamment chez Suśruta) la préparation des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

alcalis et des « caustiques » *(kṣâra)* à base d'alcali, des sels minéraux. Le bitume passe pour être issu de quatre (ou de six) métaux qui, chauffés par le soleil dans les montagnes, émettent une « impureté huileuse ».

Mentionné par Strabon (qui parle d'une « montagne de sel » dans la région de Sôpeithès) et par Pline (qui cite le mont Or(o)menus entre Indus et Hydaspès), le sel passe pour avoir six provenances : le Sindh (sel de steppe?), la mer, le natron, l'alcali, la *sauvarcalâ* (salpêtre? potasse?), les sources salées; d'autres textes connaissent d'autres dénominations.

Les Lapidaires abondent en détails sur les pierres précieuses, les perles, le corail, que l'Inde fournit en abondance depuis un temps immémorial. L'habileté à juger des pierres est fort prisée, des rois mêmes s'en glorifient et l'expert est un personnage recherché (cf. la scène pittoresque dans Bṛhatkathâçl., XVIII, 368). La pierre la plus estimée est le diamant, dont on connaît six ou huit gîtes, qu'on sait tailler et polir. La perle est mentionnée dès les Hymnes védiques, et l'Atharvaveda donne les formules d'une conjuration dont elle est l'instrument. Plusieurs traditions se croisent touchant l'origine des perles, où le fantastique se mêle au réaliste; les pêcheries de Ceylan et du Sud viennent en tête, tandis que les « perles du Himâlaya » appartiennent aux espèces invisibles, miraculeuses, comme celles « nées du nuage » ou tirées du corps de divers animaux. On sait les sertir, les monter en parures. On connaît aussi la fabrication de fausses pierres et celle de perles artificielles, obtenues par un alliage de mercure.

§ 82. **L'agriculture.** — La pierre angulaire de l'économie est l'agriculture. L'importance numérique des cultivateurs résulte de certaines données des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sûtra jaina, de Mégasthène (qui assure que les Indiens évitent la ville), d'une impression comme celle que laissent les Jâtaka ou Hâla ou même un texte policé tel le Harsacarita. Nombreux sont les passages qui vantent la vie au village, les mérites du travail de la terre : toutefois la distinction des classes joue ici dès l'abord, et Manu, qui appelle l'agriculture *pramṛta* (c'est-à-dire, suivant l'explication traditionnelle « moyen éminent de (causer) la mort (des animalcules vivant dans la terre) ») en interdit l'exercice aux brâhmanes et aux *kṣatriya*.

Les Jâtaka mentionnent de vastes domaines (mille *karîsa*) : sans doute les grandes exploitations ont-elles été surtout ces domaines d'Etat dont on pense retrouver la trace à travers les textes qui exposent le statut des travailleurs agricoles (§ 61).

Kauṭilya parle de trois semailles, les premières comprenant notamment le riz, les secondes consistant en fèves et autres légumineuses, les dernières englobant l'orge et le blé (qui sont relativement peu estimés), le lin, le chanvre. Il constate des différences suivant les régions et rappelle ce principe évident que la saison guide la répartition du travail : le cycle des saisons, devenu un thème favori de la poésie lyrique (§ 93), s'est fondé d'abord sur des considérations utilitaires, agricoles et médicales. L'existence d'une double récolte par an est confirmée par Kauṭilya et Mégasthène, celui-ci la mettant en rapport avec le régime des pluies.

Le labourage se pratique avec des charrues attelées de bœufs (éventuellement de chevaux, de moutons?); les textes védiques citent de lourds attelages, précisent la forme du joug, et l'on s'est demandé s'ils ne connaissaient pas une sorte de charrue à semoir. Le Mânasâra V et Parâçara exposent différents types de charrue.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Un grand nombre de céréales sont attestées depuis le Veda où l'espèce courante était le *yava*, mot qui plus tard a désigné l'orge. Connu depuis l'Atharvaveda, le riz prend visiblement plus d'importance à mesure que les tribus âryennes s'avancent vers l'Est et le Sud, où la culture semble avoir été indigène. Il mûrit en automne d'après la Taittirîya Saṃhitâ, qui distingue le riz blanc et le riz noir, ainsi qu'une espèce rapide, celle qu'on appellera ensuite « des soixante jours ». Les noms de *vrîhi* et de *çâli* désignent les deux espèces principales, elles-mêmes réparties en nombreuses variétés.

L'importance de la fumure a été comprise de bonne heure (fumier proprement dit, purin, divers produits animaux et végétaux) et l'usage est attesté de laisser sécher durant dix mois le fumier (dont l'Atharvaveda semble connaître aussi l'usage comme combustible). On a pu montrer qu'il y avait une rotation des cultures, avec la pratique des jachères. Les soins à donner aux semences sont notés par Kauṭilya. Le battage et le vannage (dès le *R*gveda), diverses autres opérations, sont pratiqués couramment au témoignage des premières sources bouddhiques et jaina, en partie corroborées par les Grecs. Le Cullavagga (VII, 1, 2) énumère les treize travaux qui vont de l'ensemencement à l'engrangement, et le Mahâvagga (VIII, 12) parle de rizières clôturées, divisées en « rayons ».

§ 83. — D'autres cultures appréciées sont celles de la canne à sucre; Kauṭilya distingue six sortes de sucre, d'après, semble-t-il, le mode de raffinage. En guise d'épices (dont l'importance est soulignée par les témoignages extérieurs), Kauṭilya énumère des « substances fortes » où voisinent le poivre long, le poivre noir, le gingembre, le cumin, la gentiane, la moutarde, la coriandre, l'armoise, l'origan, le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

raifort. Nombreuses sont les plantes donnant lieu à la préparation de liqueurs ou de vins; la vigne donne des fruits fort estimés, mais le vin de raisin ou *madhu* (terme d'ailleurs équivoque) passe en général pour venir des Yavana (peuples de l'Ouest, qui ne sont pas nécessairement les Grecs), bien qu'on ait trace aussi d'une culture indigène de la vigne : l'une des deux sortes citées par Kauṭilya est le Kâpiçâyana ou vin de Kâpiçî = Begrâm, l'autre, le Hârahûraka, pouvant être le nom d'un district du Panjâb. Nous ne saurions entrer ici dans l'infinie variété des plantes cultivées, alimentaires, thérapeutiques (ce sont en partie les mêmes), ornementales : l'abondance des fleurs et des fruits a frappé un auteur tel que Diodore, et la lyrique sanskrite en offre d'inépuisables témoignages; la fleur a des affectations religieuses qui vont en progressant à partir du vieux rituel domestique, et le lotus, autour duquel se cristallise une immense symbolique, est déjà connu par plusieurs noms différenciés dans les Saṃhitâ védiques.

Des précisions multiples sont fournies sur la manière de planter, de traiter les arbres : mélange de pratiques savantes, esthétiques, empiriques, voire magiques. Le choix des espèces est soumis à toutes sortes d'ordonnances, il s'est établi des hiérarchies d'essences, dont l'origine remonte au rituel védique (§ 80) (voir quelques données dans Agnipur., CCLXXXII; Bṛhatsaṃh., LV; Matsyapur., LIX) : le rôle des arbres et des plantes en général est considérable dans la spéculation à base cosmographique, cosmogonique, liturgique, et la plantation d'arbres, l'installation de parcs, donnent lieu à des cérémonies comparables à l'édification d'un sanctuaire.

Les produits de la forêt ou de la savane, qu'on range sous le terme générique de *kupya*, comportent, outre le bois et la résine, les fruits sauvages, les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

plantes comestibles ou vénéneuses, voire les animaux : ils forment une des ressources importantes de l'économie.

Un soin particulier s'attache à l'irrigation, « source des récoltes », comme dit Kauṭilya (VII, 14); dès le Ṛgveda il est question des « eaux produites par creusement ». Kauṭilya (II, 24) parle des eaux soumises à barrage, et amenées à pied d'œuvre soit « à la main », soit à dos d'animal, soit à l'aide de norias, et le Cullav. (V, 16, 2) fait allusion à une sorte de balancier. Il y avait des réservoirs de toute dimension (cf. le vaste Sudarçana décrit dans l'inscription de Rudradâman, § 50), probablement des aqueducs. Mégasthène parle de « canaux fermables » (« écluses » serait peut-être forcer le sens) permettant de régler le débit. A date védique on a des conjurations destinées à empêcher le retour à son lit ancien d'un cours d'eau auquel a été imprimée une direction nouvelle. L'inscription de Khâravela parle d'un canal qui fut ouvert par Nanda et prolongé jusqu'à l'intérieur de la cité du Kalinga. La recherche, mi-scientifique, mi-magique, des sources fait l'objet d'un enseignement (Bṛhatsaṃh., LIV).

Des allusions, d'ailleurs peu précises, sont faites à des famines (textes bouddhiques, Vinaya notamment). Il y en eut une de douze ans à la fin du règne de Candragupta le Maurya, au témoignage des Jaina. Qu'il y ait eu des difficultés à asseoir un régime d'approvisionnement et de répartition stable, c'est ce que laisse entrevoir assez la politique définie dans le Kauṭilîya.

§ 84. **L'élevage.** — Les traités dissertent sur les mesures à prendre pour assurer l'entretien du bétail dans les meilleures conditions possibles et pour en favoriser l'accroissement. Kauṭilya précise la nature

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et la quantité du fourrage : pour les bœufs de trait par exemple, il relève, en proportions dûment fixées, herbe, foin, gâteaux d'huile, son, sel, viande (!), lait aigre, orge ou fèves, liqueur, graisse, sucre, gingembre.

Environnée d'un prestige religieux incomparable, la vache peut être soumise au travail, tourmentée même si elle ne donne pas de lait (MhBh., V, 34, 35; XII, 67, 9). La traite a lieu deux fois par jour durant les pluies, l'automne, l'hiver. La production de lait est très faible, s'il est vrai que le MhBh. (XII, 29, 140) cite comme quantité modèle un *drona* (= 1 litre et 1/2) par jour au royaume idéal de Prthu. On tire un *praslha* (= 1/16 de *drona*) de beurre de chaque *drona* de lait (Kaul., II, 29).

Le troupeau compte 5 reproducteurs par 100 chevaux (ou ânes), 10 par 100 chèvres ou brebis, 4 par 100 vaches, buffles, chameaux; le troupeau exemplaire est celui de 100 têtes, comprenant en parties égales de vieilles vaches, des laitières, des vaches pleines, des veaux. La « marque » des bêtes a lieu un mois ou deux après la naissance, et on a voulu y voir une allusion dans l'*astakarnî* du *Rg*veda. La laine est coupée à six mois.

Mégasthène parle des bouviers et pâtres en général, qui vivent sous la tente, faisant la chasse aux oiseaux et aux bêtes nuisibles; sans doute le semi-nomadisme qu'on a cru pouvoir supposer pour l'époque védique (où les *ghosa* figureraient des sortes de ranchs) s'est-il maintenu par endroits durant quelque temps. Kautilya parle aussi de surveillants des pacages, chargés de contrôler la chasse et, éventuellement, d'annoncer l'approche d'ennemis. On trouve dans le MhBh. (III, 240 = 229 : *ghosayâtrâ*) des scènes colorées touchant le comptage et le marquage des troupeaux.

Au sujet des éléphants, dont on a rappelé le rôle

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

éminent qu'ils jouent à la guerre (§ 68), des détails copieux sont donnés sur les différentes sortes, distribuées selon la provenance, l'âge, le comportement, voire l'odeur ou la « caste »; outre l'animal de guerre ou « l'équipable », on distingue l'éléphant de parade, le « domptable », le « vicieux », celui dont on ne vient à bout que par la violence; on connaît huit races, les meilleures étant celles du Kalinga et du Bengale, les plus médiocres celles de l'Ouest. Le prix des éléphants peut atteindre mille *niska* (monnaie d'or). Pour la capture, le moment favorable est l'été, l'âge favorable est vingt ans; les Grecs, qui ont beaucoup à dire sur la question, connaissent l'usage d'éléphants femelles servant pour ainsi dire d'appât, ainsi que la domestication avec le concours du chant et de la musique. Les traités spéciaux abondent en renseignements sur les soins à donner aux éléphants (Strabon confirmant l'existence d'une médecine pour éléphants), sur leurs mœurs, sur certains traits semi-fantasques, comme le *mada* suintant de la tempe des éléphants en rut, thème dont la lyrique s'est emparée abusivement. L'ivoire est bien entendu fort recherché; la première mention d'un travail en ivoire est dans une inscription de Sânci du IIe siècle avant notre ère.

§ 85. — Sur les chevaux, la littérature est à peine moins fournie, si en revanche les sources grecques n'apportent rien. Kauṭilya connaît les seize allures du cheval, il distingue les bêtes d'après l'origine (les meilleures étant du Nord-Ouest, et le Harsacarita mettant en évidence les pays de Vanâyu, Kâmboja, Kâçmîr, Sindh), d'après les « classes », l'âge, la robe, les signes extérieurs. On a des noms pour quatorze types de rênes et six d'aiguillons.

Le chameau (dont l'utilisation à la guerre n'est attestée que tardivement, au Râjpûtânâ) est men-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tionné çà et là : le nom usuel, *ustra*, figure déjà dans le Veda où toutefois l'interprétation courante est, à tort ou à raison, par « buffle ». L'âne *(khara)* est mentionné depuis un Âranyaka.

En dépit de l'interdiction théorique de consommer la viande (§ 109), il existe toute une organisation d'abattoirs publics (§ 51) qui servent en même temps de marchés pour la vente de la viande fraîche ou desséchée. Kauṭilya donne une liste d'animaux à ne pas détruire, parmi lesquels figurent les animaux sauvages (les espèces nuisibles étant exclues) et celles des bêtes domestiques qui donnent du lait ou encore des mâles jeunes ou en état de saillir.

§ 86. **Le commerce.** — Tant les descriptions romancées que les codifications des textes normatifs, tout semble indiquer l'existence d'un commerce développé. Dès le Veda on en relève des traces, encore qu'on n'attache plus guère d'importance à la mention des Paṇi, ces ennemis-démons où l'on croyait jadis voir la projection d'une classe de marchands enrichis, âpres au gain.

La littérature parle de rues, de quartiers commerçants, de marchés, d'échoppes, d'éventaires; c'est peut-être un hasard si les sources les plus anciennes n'ont pas gardé le souvenir de ces foires qui jouent un tel rôle dans l'Inde médiévale et moderne. Parmi les groupements corporatifs (§ 78), celui des marchands est le plus souvent cité, surtout dans l'épigraphie méridionale, et le *sârthavâha* qui le préside est d'abord un chef de caravane. Nombreuses en fait sont les allusions à ces caravanes qui, guidées par un « pilote de terre » habitué à consulter les astres, traversent savanes et forêts pour transporter, souvent à de longues distances, des objets plus ou moins précieux. Les Jâtaka sont pleins de ces récits (cf. le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Va*nn*upatha, l'Apa*nn*aka); un épisode bien connu du Nala-Damayantî illustre le danger de ces expéditions, guettées par les brigands, et qu'il faut protéger par des hommes en armes, couvrir par de fortes assurances. Les trains ont jusqu'à cinq cents voitures (chiffre, il est vrai, de convention). On pourrait dresser une carte de l'Inde caravanière, où les parcours dominants seraient celui du Kâçmîr ou du Gândhâra au Videha (Mithilâ), celui de Bénarès à Ujjayinî (Guttila Jât., Kû*l*avâ*n*ija Jât., etc.); plusieurs trajets passent par le *marukanlâra*, désert de « soixante *yojana* » qui répond sans doute à l'actuel Râjpûtânâ. Pour Kau*l*ilya la voie de l'Himâlaya est moins commerciale que celle du Dekkan, la première fournissant seulement des lainages, des peaux, des chevaux, alors que la seconde fait passer en abondance diamants et autres pierres, perles, objets en or, etc.

A la convention littéraire appartient la mention des Kirâta, montagnards du Nord, marchands ambulants plus ou moins honnêtes (cf. Ind. Sprüche, 4167) qui vivent de troc, « offrant des boucs sellés, cuirassés de peaux de tigre, et recevant en échange des étoffes teintes de safran, d'indigo, de *çakala* et même du sucre, du riz, du vermillon, du sel, des graisses » (Brhatkathâçl., XVIII, 453).

Outre les *vanij* ou négociants autonomes, patentés, il y a les *vaideha(ka)*, boutiquiers ou agents de commerce, en partie concessionnaires, souvent de caste inférieure. Un trait singulier est que la vente peut avoir lieu selon Kau*l*ilya au siège même de l'octroi : dès que la marchandise arrive dans la cité, les importateurs en déclarent la valeur et la nature, appellent des offres. Après trois proclamations, la denrée est vendue au plus offrant, cependant que la majoration éventuelle qui peut résulter de cette manière d'enchères est accaparée par l'Etat.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il existe des associations de commerçants, qui s'entendent pour hausser ou abaisser les prix selon les circonstances (Kaut., VIII, 4). Certains auteurs parlent de profits exorbitants; une inscription tardive du Sud (Râjendra Cola Ier) décrit des exactions à main armée dont se rendent responsables des bandes de marchands.

Il n'entre pas dans notre plan d'aborder l'important chapitre des relations commerciales (non plus qu'intellectuelles) entre l'Inde et les contrées avoisinantes. Les sources indiennes (Mahâniddesa, Apadâna) sont bien moins utiles ici que les témoignages grecs, plus tard chinois ou arabes. Rappelons seulement que le Périple de la mer Erythrée (milieu du Ier siècle) donne, pour chaque port indien de quelque importance, une liste des produits qu'il exporte et importe.

§ 87. — **La navigation** est d'abord une branche du commerce, et les faits qui la concernent sont donnés à propos des relations commerciales. Si le Veda n'a ici rien de sûr, les textes ultérieurs mentionnent avec une progression lentement croissante une navigation tantôt côtière, tantôt de haute mer. Là encore les sources bouddhiques, avec toutes les réserves qu'on voudra, sont précieuses, quand elles retracent par exemple des voyages à Ceylan (Valâhassa Jâtaka) ou mentionnent (ainsi Dîghanik., XI, 85) ces « corneilles d'orientation » qui indiquent aux pilotes la direction des côtes. Les premiers laïcs convertis au bouddhisme furent deux marchands de mer; un autre, Pûrna, fils d'un gros marchand de Supâraka (Sopâra), s'embarqua six fois sur « le grand océan », cf. le Suppâraka Jâtaka où le port d'attache est Bharukaccha (Broach).

Il est vrai que, pour l'Inde continentale au moins,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la prévention contre la mer persiste longtemps : « peu en reviennent » dira Pûrna lui-même; le voyage par mer cause une perte de caste (Baudh., II, 2, 2, qui pourtant en admet la validité pour le Nord, I, 2, 4); les voyageurs sont parmi ceux qu'on ne saurait inviter aux rites funéraires (Mn., III, 158). En fait, bien des textes passent sous silence les choses de la mer et Kautilya (VII, 12) se borne à dire que le commerce terrestre est plus sûr, plus constant.

L'inspecteur des navires chez Kautilya (§ 51) contrôle la navigation intérieure aussi bien que maritime. L'iconographie, depuis Sânchî, s'emplit peu à peu de scènes de mer, de bateaux de type divers, jusqu'à Ajantâ qui marque le point culminant du thème; les monnaies des Ândhra ont pour indice un bateau. Les textes pâlis parlent de navires (à trois mâts?) pour 700 passagers (ainsi Mahâvamsa, VI, 43, à l'occasion du départ du roi Vijaya pour Ceylan). Du côté brâhmanique, les allusions aux choses de la mer dans l'épopée sont encore minimes, il faut aller jusqu'au Kathâsaritsâgara pour trouver un peu plus de détail. Il se peut, néanmoins, qu'un passage de Vâsistha, un très vieux code, vise les navires de mer « qui valent dix chargements de voiture », soit le double d'un bateau fluvial, et d'après Pline les embarcations indiennes jaugeaient 3.000 amphores (= 75 tonnes). Les traités techniques plus récents, le Çilpaçâstra, le Yuktikalpataru, décrivent des types diversifiés de bateaux, des décorations de la proue ou de la poupe (guirlandes de perles et d'or), mais ces renseignements valent pour quelle antiquité?

§ 88. La monnaie. — La monnaie normale est en argent avec un alliage de 1/4 de cuivre et 1/16 de métal vulgaire comme renforcement (Kaut., II,12). La valeur de base est le *pana*; comme petite monnaie

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(« le-vivre-du-quart », *pâdâjîva*) on a des pièces de cuivre de un *mâsa* = 1/16 de *pana* et de une *kâkinî* (*kâkanî*) = 1/4 de *mâsa*. Dans la Smṛti aussi le *pana* ou de son nom plein *kârsâpana* sert de norme, mais c'est une monnaie de cuivre. L'énumération des noms varie d'un texte à l'autre, et l'unité monétaire est souvent mal distincte de l'unité de poids. Le *pana* de cuivre est estimé à 80 *raktikâ* (*ratti*) : la *raktikâ*, grain d'Abrus precatorius, équivaut au *kṛsnala* de Manu et à 0 gr. 13; le *purâna* ou *dharana* d'argent pèse 32 *raktikâ*; le *suvarna*, pièce d'or usuelle, pèse aussi 80 *raktikâ*; des spécimens en argent et en cuivre ont été découverts depuis le IVe siècle avant notre ère. Il a existé aussi d'infimes monnaies en coquillages, les *kaparda* (*cauri*, anglicisé en cowry), Cyproea moneta, valant 1/80 du *pana* de cuivre et 1/5120 de la roupie : le nom de cette dernière monnaie est préfiguré dans la désignation *rûpya(ka)*, *rûpiya* qui est celle de toute monnaie « poinçonnée ». Enfin le *dînâra*, monnaie d'or dont le nom est emprunté au monde gréco-romain, dont la valeur, donnée pour 48 *pana* par Brhaspati, pour 16 *rûpaka* (autre monnaie d'argent) sous les Gupta (= 24 roupies actuelles?) est instable. La ratio entre l'or et l'argent est de 1/12 ou 1/16.

Dans le Veda il y a mention de médailles en or, appelées *niska*, peut-être aussi *manâ*, qui servent pour les dons rituels et dont on ne sait si elles étaient exactement des monnaies. La vente se faisait sur la base du troc, lequel a dû persister longtemps, au moins pour certaines denrées : Gautama donne une liste d'articles qui ne peuvent être obtenus que par voie d'échange. Pour une époque beaucoup plus basse, les pèlerins chinois relèvent encore cet usage. Quand aux paiements en nature, ils sont demeurés de règle pour les honoraires rituels, les rémunérations de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mariage et de scolarité, les impôts, les amendes légales. L'unité ancienne est la vache, dont le nom désigne en même temps les dons cultuels; les épisodes de l'achat du *soma*, de la livraison de Çunah*çepa* (§ 24), montrent la « vache » comme monnaie; bien des chiffres védiques sont donnés sans qu'on sache à quel moment une unité monétaire, une effigie, s'est substituée à l'unité en nature. Même chez Kau*ṭ*ilya où les mentions chiffrées surabondent, rien n'interdit de croire à la prévalence des échanges qui avaient l'avantage de mieux mettre l'économie du pays aux mains de l'Etat en empêchant les dissimulations. La persistance du troc confirme d'autre part l'excédent des produits ruraux, peut-être aussi la rareté des signes monétaires. Il en était pourtant autrement à certaines époques, ainsi au 1er siècle de notre ère, quand il y eut un fort drainage d'or romain (que Pline, qui le déplorait, estimait à 20 millions de francs or) pour payer les importations indiennes, les Indiens ne se souciant pas de recevoir le vin, l'huile, le cuir et autres articles d'Europe.

Les lettres de crédit sont connues sous les Gupta, mais il n'est pas mentionné de banques, encore que de riches particuliers et des organes corporatifs aient pu en faire fonction à certains moments.

§ 89. — Il serait intéressant de fixer le taux de la vie. Il ne semble pas avoir varié beaucoup dans la période historique que nous envisageons. La *kâkinî* représente, sous les Gupta comme sous les Maurya, les dépenses quotidiennes d'un ouvrier. On peut se faire une idée de quelques prix par les inscriptions, par le taux des amendes. Le bœuf vaut 12 *pana*, le cheval 24, l'« esclave » femme 50, l'éléphant 500; une botte de foin 1 *mâsa*, les grains 1 *pana* pour 123 *prastha*, l'huile 1 *pana* pour 300 *pala*. Une inscription

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de Sânci, fin du v^e^ siècle, atteste que les intérêts de 12 *dînâra* 1/2 suffisent à nourrir 5 moines par jour. Du taux moyen de 12 % des dotations permanentes on a cru pouvoir déduire qu'un *dînâra* suffisait à l'entretien d'un homme pendant une année. La difficulté commence quand on veut tenter de transposer en chiffres modernes.

Mettons en regard l'échelle des traitements et salaires, donnée par Kauṭilya (V, 3) dans une monnaie dont la valeur est indéterminable en chiffres absolus :

48.000 *pana* (apparemment, par mois) pour le chef des prêtres, le maître spirituel (du roi), le *mantrin* (§ 50), le chapelain de la cour, le général en chef, le prince héritier, la reine-mère, l'épouse prioritaire; 24.000 pour l'huissier, le surveillant du gynécée, le *praçâstr* (?), le *samâhartr* (§ 51), le *samnidhâtr* (§ 51); 12.000 pour les princes et leurs mères, le chef d'une armée, le premier magistrat, le surveillant des manufactures, les conseillers, le surintendant général, le margrave; 8.000 pour les chefs des corporations, les chefs de corps d'armée, le *pradestr* (§ 53); 4.000 pour les principaux surveillants (§ 51); 2.000 pour le chef des chars de guerre, le médecin militaire, etc.; 1.000 pour les devins, bardes et divers autres surveillants; 500 pour l'infanterie de métier déjà exercée, pour les scribes, etc.; 350 pour les mimes; 120 pour les artisans; 60 pour les serviteurs, aides, gens de corvée. Les espions ont de 500 à 1.000. Il est un fait, la hiérarchie, dont l'amplitude est très remarquable, résulte moins des services rendus que de l'intérêt que voit l'Etat à favoriser certaines catégories. Dans l'Asâtamanta Jât., les honoraires d'un maître réputé, à Taksaçilâ, sont de 1.000 *pana* (analogue, Pañcavudha Jât.); un *pana* ou 1 *p.* 1/4 par mois est le salaire d'un vacher.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 90. **L'esclavage.** — Il demeure la difficile question de l'esclavage. Y a-t-il eu vraiment des esclaves dans l'antiquité indienne? Les textes conduisent à répondre affirmativement. Il est vrai que Kauṭilya pose en fait qu'il n'y a pas d'esclavage pour un Ârya (III, 13), mais le témoignage, que contredisent ou atténuent d'autres déclarations, doit signifier tout au plus que l'Ârya ne perd pas sa qualité d'Ârya, que les notions d'*ârya* et de *dâsa* sont incompatibles : c'est une position théorique, et encore faudrait-il savoir si *ârya* en l'occurrence s'oppose à *mleccha* (= non-indien), comme il semble, ou seulement à *çûdra*, comme d'ordinaire? Quant aux données de Mégasthène, souvent citées, suivant lesquelles l'esclavage est inconnu dans l'Inde, sans doute faut-il les ramener à cette constatation que la forme de l'esclavage pratiquée en Grèce était inconnue dans l'Inde.

L'expression, fréquente dans le Veda, de *dâsa*, qui a désigné d'abord les tenants du sol refoulés ou réduits par l'invasion âryenne (§ 2) et qui a peut-être été un ethnique (on a rapproché, sans grand profit, les Daoi d'Hérodote), notera ensuite une catégorie de travailleurs soumis à un maître et distincts du gros des *karmakara* (§ 79). Dès le *Ṛ*gveda, *dâsa* et *dâsî* figurent parmi les « dons » offerts aux brâhmanes.

Il est évident que le terme recouvre des notions différentes. Les sources bouddhiques connaissent quatre types de *dâsa*, ceux qui le sont « de par leur mère », « ceux qui ont été poussés par la peur », « ceux venus de leur gré », « ceux achetés à prix d'argent »; on parle aussi de prisonniers de guerre asservis, de gens « reçus » à titre de don ou autrement. L'esclave « de ventre » chez Kauṭilya est probablement l'enfant qui, faute d'être entretenu par les siens, se vend

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

lui-même. Manu compte sept groupes, Kauṭilya huit ou neuf, Nârada en a jusqu'à quinze. D'après ce dernier la différence essentielle entre les « esclaves » et la généralité des ouvriers est que le travail des premiers est impur (nettoyage, assistance aux cuisines, à la toilette). En fait, on a intérêt à distinguer :

a) Une servitude conditionnée et à terme. C'est le cas du « serf de châtiment », qui acquitte en travail l'amende à laquelle il a été condamné; du « serf de dette » qui entre au service du créancier, lequel a charge de l'entretenir. Cette seconde catégorie se divise en un type solutoire (les services comptant pour éteindre la dette) et un type exécutoire (le débiteur défaillant étant asservi et son travail valant comme punition légale). Analogue est le cas de celui qui s'est porté caution : il est libéré quand le gage est levé, mais si la caution est abandonnée en guise de paiement, le serf rentre dans la classe des « esclaves achetés ». Il y a quelques autres formes de contrats temporaires, dont le terme est marqué par la cessation pure et simple du travail ou par le versement d'un dédit : celui qui a été entretenu en période de famine devra livrer un couple de bœufs; le prisonnier de guerre, celui qui s'engage s'il perd son procès ou son pari, donnent une contre-partie en argent du travail qu'ils ont manqué à effectuer.

b) Durables et inconditionnées sont les catégories suivantes : l'esclave né dans la maison (ou né d'une esclave), l'acheté, le « reçu ». Ce sont là des serviteurs appartenant à la « grande famille » et tenus d'y rester fidèles. Il n'y a pas pour eux de contrat formel et les droits du maître passent aux héritiers. Cependant des cas de libération sont prévus, ainsi quand un *dâsa* sauve la vie de son maître, quand une *dâsî* a un enfant de son maître; certaines catégories de femmes peuvent revendiquer leur liberté, et l'on

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

prévoit une amende pour qui refuse le rachat d'un esclave offrant un prix convenable. On possède la formule de libération, qui s'accompagne d'une aspersion avec brisement de l'aiguière (Nârada, Kalpasûtra), et peut être suivie d'une réintégration de caste.

§ 91. — On aimerait savoir dans quelle mesure il est permis d'asservir quelqu'un. On a bien du mal à s'en rendre compte. On nous dit que les religieux rompant leurs vœux s'exposent à devenir les esclaves du roi, qui les emploie comme espions; c'est là, en tout état de cause, un cas rare. Les parents ont-ils le droit de vendre leurs enfants? La Smṛti est visiblement hésitante; ce droit est reconnu théoriquement, honni en fait; on voit en littérature (ainsi dans le Milinda) un père accablé de dettes, admis à vendre ses enfants. Les Jâtaka ont plusieurs exemples de personnes asservies à la suite d'une condamnation, cédées, vendues par ordre du roi; si l'on en croit ces textes, même de simples fermiers, des brâhmanes de petits moyens, entretenaient des esclaves. *Bandî*, mot iranien, désigne dans la lyrique, avec une connotation érotique, une femme faisant partie d'un butin. La question de caste joue son rôle accoutumé : le *kṣatriya* ne peut « servir » qu'un brâhmane, le *vaiçya* qu'un *kṣatriya* ou un brâhmane, celui-ci étant hors de cause; l'asservissement par un inférieur n'est permis qu'en cas de faute majeure. Les esclaves sont d'ailleurs bon marché, comme il résulte du taux des amendes, des rançons, des conditions mêmes de l'achat (500 *kârṣâpana* dans les Jâtaka).

Des protections sont prises en leur faveur. Volontaire ou contrainte, la « caution » doit être bien traitée, sous peine pour celui qui en dispose de perdre ses droits; on lui laisse même la faculté de tenter (une première fois, au moins) de s'évader. On recom-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mande de bien nourrir l'esclave, on donne des mesures préservatrices pour l'enfant, on admet qu'une fille enceinte ne peut être vendue ni engagée. Açoka enjoignait de les traiter humainement; le Kathâsaritsâgara (XXVII) nous montre une esclave travaillant chez un brâhmane, mariée à un ouvrier qui lui-même est au service d'un marchand, et vivant avec lui dans une maison qu'ils se sont fait bâtir. Quelques-uns reçoivent des postes importants, ainsi ce riche *setthi* qui fait de son esclave un trésorier (Jât., I, p. 451).

Ils n'ont pas de propriété en principe. Outre les besognes domestiques, ils peuvent être employés comme manœuvres dans les domaines royaux; les femmes jeunes fournissent des prostituées. On doit tenir quelque compte des critiques qu'adresse à l'institution elle-même un passage du Mahâbhârata (XII, 262).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE VIII

VIE PUBLIQUE ET PRIVÉE

§ 92. **La pompe royale.** — Hormis la vie religieuse (que nous ne décrivons pas ici), l'intérêt majeur des textes lyriques et romanesques se porte sur les Grands, et singulièrement sur la personne du roi. Rien n'égale le prestige des descriptions concernant la personne du souverain, les cortèges, les réceptions de cour, telles qu'on les trouve par exemple tout au long du Harsacarita, ce manuel de la pompe royale; les inscriptions entremêlent au panégyrique du roi présent celui de toute la lignée dont il descend, ébauchant autant d'épopées dynastiques dont l'expression littéraire achevée est réalisée dans le Raghuvaṃça. « Puissamment étreint par la gloire, il est, tel l'ambroisie, bu avec avidité par des milliers de regards », « le cercle des rois vassaux s'incline devant Lui, les cœurs tremblants de crainte, les têtes brillant de mille rayons issus des diadèmes d'or dont les gemmes ondulent à leur marche » (Hars., VII), voilà le type commun de description, en grande partie inspiré du panégyrique divin tel que les Hymnes du Veda en donnent le plus ancien modèle. Comme les armes et les montures des dieux, les objets concrets par où se manifeste la grandeur royale participent à ce culte : ainsi les sandales (qui symbolisent le roi en son absence,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cf. celles de Râma exilé, dans le Râmâyaṇa), et surtout le parasol (« blanc, à tige de turquoise et facettes de rubis serties au sommet », Harsac., VII) ou *chattra*, symbole cosmique et religieux (dont usent aussi les représentations bouddhiques), attesté depuis la fin des temps védiques; enfin les deux *câmara* ou « aigrettes » (« chasse-mouches ») en queue de yack, attestées depuis l'épopée. Quel monarque, à l'instar de Rudradâman, ne se vante de ses richesses fabuleuses en or, argent, béryl et joyaux divers? Ou des fondations pieuses auxquelles il a attaché son nom?

Tout un monde vit autour du roi, depuis le chapelain et les prêtres de la cour jusqu'aux plus infimes servants. La cour est le centre d'une activité qui concerne tous les domaines de la vie matérielle et spirituelle. A travers les œuvres littéraires, la plupart des métiers nous sont décrits en fonction du roi, les jeux et les « sports » sont ceux du roi. La poésie classique est une poésie de cour; l'exercice des arts dépend des commandes princières. Comme la politique est le *râjadharma*, comme l'épopée, la grande et la petite, a été faite pour l'édification des princes, ainsi les contes eux-mêmes résument *ad usum principis* des instructions de *nîti*, ainsi la galanterie est faite pour le roi : le *nâyaka*, proprement le « chef », est sur le plan du Kâmaçâstra l'amant idéal, comme il est le « héros » sur le plan du théâtre. La liste des « sciences », vieille donnée des Upaniṣad, qui s'est articulée en une liste de « soixante-quatre arts » (Kâmasû., I, 3; Kâlavil., IV, etc.; 72 sciences et 100 arts, Kalpasûtra, p. 282) — distincts des 64 arts de Pâncâla Bâbhravya relatifs à l'ars amatoria —, est enseignée d'abord pour le prince : « (Les dix princes) apprirent à fond toutes les écritures, les langues de tous les pays, l'ensemble du Veda et de ses six membres annexes (§ 110), la poésie, le théâtre, les contes et

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

romans, les légendes, la mythologie aux récits prestigieux, la masse des Traités, Lois, Grammaire, Astronomie, Logique, Herméneutique et autres, le réseau des manuels politiques, le Kauṭilîya, le Kâmandakîya et autres, tous les instruments de musique en commençant par la cithare, le chant, la composition artistique, l'emploi des amulettes, plantes et autres procédés magiques, l'usage des éléphants, des chevaux et autres montures et véhicules, les diverses armes, les arts du vol, du jeu de dés, etc. » (Daçakum., pûrvap., I). Les aptitudes du roi aux diverses branches du savoir sont célébrées depuis Rudradâman dans les *praçasti* épigraphiques.

L'emploi du temps royal, extraordinairement chargé, constitue un thème classique, décrit pour la première fois par Kauṭilya (I, 19), repris non sans humour par le Daçakum. (VIII); une ébauche en est connue dès Manu (VII, 145 *sqq.*, 216 *sqq.*; MhBh., XV, 5; Yogayâtrâ, II, 17 *sqq.*); sous sa forme stricte, c'est une répartition des tâches selon huit « heures » de jour et huit heures de nuit, délimitées par l'ombre solaire ou l'horloge à eau; elle servira de norme pour l'emploi du temps du poète (Kâvyamîm., X) et celui de l'amant (Kâmasû., I, 5). Les quelques indications figurant chez Mégasthène ne répondent que pour une faible part à celles de Kauṭilya. D'autres textes connaissent des « occupations » royales qui n'entrent pas dans le cadre formel d'une répartition quotidienne : ainsi pour Siddhârtha (Kalpasûtra, Aupapâtika), pour Harsa (Harsacarita), pour Bhoja (Bhojaprabandha). Le thème des passe-temps princiers, au palais, est traité Vikramânkadev. (IX-XI), peinture sans doute fidèle d'une époque et d'une monarchie (Vikramâditya de Kalyâna).

§ 93. — Le roi ne vit pas seulement au palais. La guerre l'amène à partir en expédition, générale-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ment à l'automne, et à résider au camp : nous avons des descriptions grandioses du camp, et de l'armée qui s'ébranle (§ 72). Le roi visite un pèlerinage, une fondation, un ascète de renom, il assiste à certaines fêtes populaires (promenade à minuit à travers la ville lors du *nîrâjana* ou « lustration des armes », parfois incognito); enfin il va à la chasse. Pour la plupart de ces déplacements le cortège est gardé, la route nettoyée de toute personne suspecte. Mégasthène cite les audiences judiciaires, le sacrifice, la chasse.

Le thème des saisons est d'abord le moyen de mettre en lumière les divertissements princiers, ceux du plein air et ceux de la chambre, les travaux de la paix et de la guerre; issu de l'épopée où il est déjà (au moins dans le Râmâya*n*a) empreint d'une tonalité voluptueuse, le thème fleurit à travers la lyrique, à partir du Raghuva*m*ça, et donne lieu à une ronde où des motifs utilitaires (la « diète saisonnière », inspirée des textes médicaux) se sont ajoutés aux motifs galants ou naturalistes.

L'étiquette est décrite avec précision, et les manquements sont comptés au nombre des fautes mineures (§ 34). Elle n'est pas limitée au roi ou aux seigneurs : il y a une manière propre de saluer les gens des quatre classes (Mn., II, 127), et un brâhmane qui ne sait pas comment retourner une salutation qu'on lui a faite est « pareil à un *çûdra* » (126).

Le gynécée (*antaḥpura*, proprement « cité intérieure »), dont il est vaguement question dès le *R*gv. (VII, 18, 2), fait l'objet de descriptions plus poétiques que réalistes dans Kâdambarî (trad. p. 51, 144, 217). Il comporte une résidence particulière pour la reine « principale »; les serviteurs et servantes des princesses, qui sont distincts des gens au service du roi, ont surtout à garder leurs maîtresses de tout

State Museum, LUCKNOW
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

contact extérieur. Kauṭilya (I, 20) donne quelques détails sur la configuration de l'*antaḥpura*, avec les couloirs souterrains, les escaliers dérobés, les précautions contre l'incendie. Le zénana décrit dans ce manuel de la vie bourgeoise qu'est le Kâmasûtra (IV, 2) est aussi un gynécée royal.

Autour du souverain sont d'après Kauṭilya des gardes féminins, armées de l'arc, ainsi que des eunuques, des nains, des Kirâta (cf. § 86), des bossus. Des témoignages grecs signalent la présence de femmes qu'on peut comparer aux jeunes servantes de l'épopée, aux *yavanî* (« femmes grecques? ») et femmes *kirâta* du Vikramorvaçîya, aux *yavanî* archères de Çakuntalâ. La suite de Siddhârtha (Kalpasûtra, p. 243) peut servir d'exemple d'une description poétiquement amplifiée.

Aux environs du palais sont les courtisanes (§ 77); l'un de leurs offices est, lors des audiences, d'agiter les *câmara* (Prasannar., III, 11). D'autres personnages de quelque importance sont le *vidûṣaka* et le *vita*, dont la théorie dramatique a fait des « caractères » stables, et qui se retrouvent aussi dans les milieux visés par le Kâmaçâstra. Le *vidûṣaka*, dont le nom signifie « celui qui tourne en dérision » est le bouffon, confident fidèle et apprécié du roi malgré ses maladresses et ses défauts; le *vita* est un autre type de confident, parasite de cour vivant en libertin et en bel esprit; une variante en est le *pîṭhamarda*, chargé des entremises galantes (cf. Samayamâtṛkâ, *passim*; Nâgânanda, III).

Il y a des bardes de cour, ces *sûta* dont parle déjà la tradition védique : anciens « cochers » du char royal, qui sont devenus les récitateurs d'épisodes épiques, après que leurs ancêtres en eurent été les auteurs ou les rédacteurs; ils chantaient lors des fêtes, participaient à la guerre, selon le modèle du *sûta* Sanjaya

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qui dans le Mahâbhârata narre au roi Dhṛtarâṣṭra les événements sur le champ de bataille; peut-être d'ailleurs la double fonction de « cocher » et de « héraut » s'est-elle de bonne heure dissociée, comme il semble ressortir de Kauṭ. (III, 7). D'un type moins relevé sont les *kuçîlava* qui, s'accompagnant de la cithare, répandent parmi le peuple les chants héroïques; les *mâgadha* (proprement « gens du Magadha ») qui sont attachés à la personne du brâhmane ou du *kṣatriya;* les *vaitâlika* qui dans le drame annoncent les heures importantes de la journée royale, non sans y enrober aussi des éléments de panégyrique. Le Kâlavilâsa (VII) daube non sans esprit sur ces courtisans chez qui le souci de vérité n'est pas le trait dominant.

§ **94. Les fêtes.** — Les principaux événements de la vie du roi, sacre, naissance d'un fils, victoire, sont l'occasion de fêtes, qui s'ajoutent aux fêtes profanes ou religieuses commandées par le calendrier. Le terme le plus général pour « fête » est *utsava*, dont le sens littéral est « production (de force magico-religieuse) ». De la vieille institution du *râjasûya* (§ 42), il demeure surtout un cadre décoratif. Il s'en est détaché l'*abhiṣeka* ou « aspersion », rite accompagnant l'inauguration du règne, et dont les descriptions abondent depuis l'épopée. Les modèles sont l'inauguration de Râma dans le Râmâyaṇa, celle de Yudhiṣṭhira dans le Mahâbhârata. Un rituel est décrit dans l'Agnipurâṇa. Mais la plupart des sources donnent beaucoup plus de place au spectacle qu'à la cérémonie même. A propos d'Atithi, petit-fils de Râma, le Raghuvaṃça (XVII) décrit à tour de rôle l'estrade supportée par quatre piliers, les jarres d'or pleines d'eau sainte, portées par les notables, la rumeur des trompettes et des tambourins, l'épisode de la « lustration des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

armes » *(nîrâjana)* avec l'offrande d'écorce de figuier, « l'eau du sacre tombant à grands flots sur la tête » du nouveau souverain, la louange des bardes, les réceptions où le roi est assis sur un siège « d'ivoire candide », l'entrée solennelle dans la *sabhâ* où il prend place sur le trône; enfin les donations, les rémissions de peine. Le Mânasâra (XLIX) traite des ornements et insignes royaux, de la décoration du palais, des divers types de couronne; ailleurs (XLV) des dix sortes de trône ou « siège à lions » *(simhâsana)* avec l'arc ou *torana* qui le surplombe; le trône relève d'une vaste symbolique, qui dérive en partie du *paryanka* de Brahman (Kaus. Up., I, 4), devant lequel comparaît l'âme arrivant à l'au-delà (cf. Ait. Br., VIII, 5; Ath. Veda, XV, 3). Peu après le couronnement de Harsa (Harsacar., VII), on voit l'administrateur du village où passe le roi, avec la suite des clercs, lui présenter un sceau d'or nouvellement marqué à l'emblème du Taureau et lui dire : « Que votre Majesté, dont les ordres ne sont jamais vains, commence en ce jour même à donner ses ordres! » Les lettres patentes que Harsa remet à Hiuan-tsang sont des pièces de coton blanc, cachetées de cire rouge.

§ 95. — Le mariage royal, tel qu'on le trouve décrit dans le Raghuv. (VII) — noces d'Aja et d'Indumatî —, dans le Kumârasambh. (VII) — Çiva et Pârvatî —, dans le Naisadhacar. (XVI) — Ñala et Damayantî —, en développement de maintes scènes épiques, a tendu aussi à se dissocier de la cérémonie purement rituelle qu'on trouve retracée dans tous les Sûtra domestiques. Les textes du Kâma esquissent en termes profanes les noces bourgeoises selon le mode *gândharva* (§ 16). L'élément décoratif est également en évidence pour les funérailles princières dont la description la plus somptueuse est celle du

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Harsacarita V (mort de Prabhâkaravardhana). La distribution générale d'aumônes peut prendre la forme d'une cérémonie, ainsi la prestigieuse « fête de la délivrance » sous Harsa, en 643.

L'hindouisme classique a connu un ensemble imposant de fêtes de types très divers; on en a le calendrier le plus complet peut-être dans le Bhavisyottarapurâna CXXXII et suiv. Il s'agit de vieux motifs rituels, inspirés parfois de ceux que présentaient certaines manifestations védiques (tel le Mahâvrata), entrelacés avec des divertissements profanes, des coutumes populaires scandant les saisons de l'année (à la manière des Câturmâsya de l'antique liturgie). Parmi les fêtes dont la lyrique classique fait mention le plus communément, sans remonter au *brahmamaha* alludé dans MhBh. (I, 166, éd. Bombay), fête de toutes castes en l'honneur du brâhmane, ou bien à l'*indramaha*, fête de la bannière d'Indra (*ibid.*, I, 63 et plus précisément Brhatsamh., XLIII), il faudrait rappeler surtout la fête du printemps et de l'amour jumelés, prétexte à des jeux érotiques dont la poésie fait son aliment : « les jeunes femmes savouraient les fêtes printanières; adroites pourtant au jeu nouveau de l'escarpolette, elles étaient si avides de baiser le cou de l'amant qu'au lieu de tenir la corde où le siège se suspend, elles laissaient se relâcher la liane de leurs bras » (Raghuv., IX, 46). Plusieurs comédies lyriques s'ouvrent par cette fête, les danses populaires, (« les rues éclatant du bruit des *carcarî* effrénées »), le lancement à l'aide de seringues d'une eau imprégnée de poudres odorantes, la marche du char orné d'images divines (Ratnâv., I, 9-10). Il semble qu'Açoka ait voulu restreindre les festivités *(samâja)*, sauf celles ayant des fins morales (ou accompagnées de manifestations divines?), de même qu'il condamne les sorties de plaisir pour le roi.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

§ 96. **Le palais; la maison.** — Après le temple, l'édifice le plus souvent décrit est le palais, encore que seuls les traités du Çilpa donnent de véritables précisions. Les descriptions purement littéraires (Harsacar., V; Naisadhacar., XVIII; Kâdamb., trad. p. 89 et 217; Avimâraka, Abhisekan., *passim*, etc.), qu'on peut tenter de comparer à celle du palais de Candragupta à Pâṭaliputra chez Elien (Mégasthène), ont fourni le modèle à celles des riches demeures privées. Parmi ces dernières, on relève la grande maison des courtisanes (Bṛhatkathâçl., X, 90), elle-même reprenant et résumant la fameuse description du palais de Vasantasenâ (Mṛcchakaṭikâ) avec ses huit cours entourées de bâtiments prestigieux : une vision à demi fantastique, mais où nombre de détails frappent par le réalisme, ainsi le bâtiment des orfèvres et des joailliers dans la sixième cour, avec « ses arcades incrustées de saphirs ressemblant à l'arc-en-ciel; les ouvriers qui vérifient l'une par l'autre les gemmes de toutes sortes, œil-de-chat, perle, corail, topaze, saphir, béryl, rubis, émeraude; les rubis qu'on monte sur or, les parures d'or qu'on arrange, les parures de perles qu'on relie par un fil rouge, les œils-de-chat qu'on frotte longuement, les conques qu'on fend, les coraux qu'on passe sur la pierre de touche ». Les traités techniques, moins emphatiques, connaissent cinq cours au maximum *(prâkâra)*.

Si l'on en croit certains traités, les maisons privées ont de un à onze étages (suivant les castes!), la hauteur maxima étant de cent coudées (cf. par exemple Bṛhatsaṃh., LIII). La maison normale du brâhmane, nous dit-on, est un *caturhçâla*, ce qui signifie qu'elle occupe les quatre côtés d'un rectangle dont le centre est une cour ouverte. Naturellement il y a des types divers de maison, ainsi le *prâsâda* à toit plat formant terrasse, le *kûṭâgâra* à toit en pointe, sur un soubassement au

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

haut duquel conduit un escalier. Les portes et les fenêtres n'ouvrent pas sur les rues principales, et un intervalle est prévu entre deux maisons voisines. Devant le bâtiment s'ordonnent des sortes de vérandas *(alinda)*, des perrons *(vedikâ)*, une allée menant à la rue. Parmi les pièces intérieures, nous voyons dans le Kâmasûtra (I, 4) une description de la chambre de l'élégant, et la demeure du poète dans Kâvyamîm. (X). La littérature postérieure donne d'autres détails : un qui revient avec une particulière insistance est la salle de bains, avec ses appareils savamment aménagés *(dhârâgrha)*. Voir Kalpasûtra, p. 242; Kâdamb., p. 13; Vikramânkadev., XII; Mânasollâsa, II, p. 81.

§ **97. La ville.** — Il y a peu à tirer des visions toutes conventionnelles de cités indiennes, ainsi d'Ujjayinî dans Kâdambarî (p. 210), de Sthânvîçvara dans Harsacarita (III), de Sâgalâ dans le Milinda init., toutes plus soucieuses d'enchérir sur des modèles épiques (Ayodhyâ, Lankâ, Çâkala dans le Râmâyana, Indraprastha dans le Mahâbhârata, Mathurâ et Dvârakâ dans le Harivamça) que d'adhérer à une réalité. Cependant plusieurs points sont confirmés par Mégasthène qui décrit Palibothra (Pâtaliputra), ville forte; d'autres, par les voyageurs chinois. La notion la plus directement utilisable est la distinction en places fortifiées, villes de résidence ou de plaisance, emporia; ensuite la répartition par rues ou par quartiers des métiers (ou des castes qui en sont le reflet), sans qu'on veuille retenir l'harmonie des groupements humains avec les vertus diverses du terrain, que la théorie souligne.

Les voies principales sont aménagées en sorte qu'elles prolongent les routes de grand trafic. La superficie fait l'objet de calculs précis, aboutissant à un tracé plus ou moins nettement oblong, que corroborent

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'ailleurs les témoignages épiques (Ayodhyâ a 12 × 3 *yojana*, Dvârakâ 12 × 8). Les urbanistes se sont inspirés de l'échiquier, divisant la ville en blocs rectangulaires (la forme typique a 81 blocs), avec un boulevard périphérique. La situation et la forme des places publiques (carrefours plantés d'arbres et munis de hautes lumières), des fontaines, des sanctuaires, des bâtiments publics (disposés en principe au centre) sont prévues. Le temple principal est lui-même une cité en miniature avec son *gopura* (tour monumentale surmontant le porche d'entrée), ses remparts, ses magasins. Les rues, dallées ou pavées de menus cailloux, ont des rigoles sur les deux bords; elles sont de divers types, et d'une largeur qui varie de un à cinq *dhanus* (le *dhanus* est en général égal à 4 *hasta* ou « coudées »). Les nécessités de la défense ont amené certains dispositifs particuliers. D'après Mégasthène, les villes indiennes sont d'ordinaire en bois, la brique et la pierre (ou le torchis) n'étant utilisées que pour les villes bâties sur des lieux élevés.

Les traités parlent d'un comité d'extension des villes. Un usage caractéristique semble avoir été de doubler la cité, plutôt que d'en étendre la surface, par une seconde agglomération qui peut être réservée aux gens de condition inférieure. De toute manière, les parcs, terrains de jeux, cimetières-crématoires (tous souvent décrits dans la lyrique ou dans les textes dérivés de la Brhatkathâ) sont situés au dehors de la ville, ainsi que tout ou partie des « hors-castes ». L'architecte est un assez haut personnage (§ 76), secondé du « porte-cordeau » ou *sûtragrâhin*, du ferronnier, du menuisier.

Le site d'une ville nouvelle est choisi avec un soin minutieux; la position géographique (rive droite du fleuve), la structure du terrain, sont envisagées; la déclivité vers l'est est considérée comme souhaitable.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il y a des rites consécratoires et un recours à la géomancie, qui développe de vieux thèmes magiques; la position des orients est fixée à l'aide d'un gnômon.

Bien des points importants manquent à la description; des détails fragmentaires sont fournis. Kauṭilya (II, 36) par exemple mentionne des canaux pour l'évacuation des eaux (cf. Mégasthène), et parmi les mesures de la police urbaine signale un couvre-feu à minuit.

Quant aux routes, Mégasthène parle de pierres milliaires qui, tous les dix stades, sont érigées sur la grand-route traversant l'Inde continentale d'est en ouest. Les sources indiennes font état de fontaines installées par Açoka tous les huit *krośa* (§ 69), ainsi que de plantations d'arbres et peut-être d'escaliers menant à la rivière. Diverses sortes de routes sont énumérées dans Mânasâra IX; la plus fréquemment citée est la « voie royale », qui d'après Kauṭilya (II, 4) aurait une largeur de 8 *danda* (14 mètres). Il y a des haltes, refuges et points d'eau pour le voyageur.

Rien ne serait plus décevant que de vouloir chercher en ce domaine des faits de date védique. Les villes sont inconnues, ou rien du moins ne permet de se les figurer; le mot *pur* dans les Hymnes, malgré certaines épithètes emphatiques, ne semble pas avoir désigné autre chose que des « burgs ». En dépit des mille colonnes et des mille portes dont parlent parfois les Hymnes, la maison védique a dû être modeste, assez voisine des constructions légères en bambou, avec cloisons de nattes et toit de chaume, que décrit le rituel solennel. Toutefois deux hymnes atharvaniques (III, 12; IX, 3) concernent une maison qui, sans être absolument différente, apparaît relativement vaste avec sa structure *caturhçâla* de type classique.

Le village enfin, que Kauṭilya définit « une agglomération de *çûdra* et de cultivateurs (libres), formant

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de cent à cinq cents familles, distante de un ou deux *kroça* du village voisin » (III, 1), ne comporte pas de traits singuliers. Non sans pédantisme, le Mânasâra en décrit huit types, le Kâmikâgama jusqu'à quinze. On peut retenir le fait que l'extension a lieu en général d'est en ouest. Un passage du Mahâbhârata (V, 47, 18) parle de villages à huttes de paille, qui flambent aisément : il faut, pour la période classique, faire une moyenne entre la bourgade primitive et la ville en réduction, avec des monuments publics, dont parlent les traités. Des fortifications de village semblent mentionnées (Yâjnav., II, 167).

§ 98. **Les arts de cour : la poésie.** — L'attraction de la cour ne se manifeste nulle part mieux que dans le domaine des beaux-arts. La poésie de courtisan est pour ainsi dire la seule qui nous soit conservée : elle fleurit d'autant mieux si le prince, se piquant lui-même d'être poète, favorise autour de lui les concours et la production : Vikramâditya, auquel une tradition vivace associe le souvenir des « neuf joyaux » présents à sa cour, parmi lesquels était Kâlidâsa; plus tard Harsa, puis Bhoja, furent les patrons de la poésie, Samudragupta et Kumâragupta Ier portèrent le titre envié de *kavirâja* « poètes-rois ». L'éclat des réunions, attesté par les témoignages tardifs du Çrîkan*th*acarita (XXV) et de la Kâvyamîmâ*m*sâ (X), n'a pas dû faire défaut aux époques plus hautes. Dès le Veda on pressent que la création poétique était le produit de joutes où le concurrent brodait sur un thème donné; le vainqueur recevait des récompenses parfois fabuleuses. On peut penser que nos hymnes sont une anthologie des lauréats. La surenchère dans les images, trait permanent de la composition lyrique, résulte de la compétition même.

Il existait un corps d'énigmes rituelles, dont le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il y a des rites consécratoires et un recours à la géomancie, qui développe de vieux thèmes magiques; la position des orients est fixée à l'aide d'un gnômon.

Bien des points importants manquent à la description; des détails fragmentaires sont fournis. Kauṭilya (II, 36) par exemple mentionne des canaux pour l'évacuation des eaux (cf. Mégasthène), et parmi les mesures de la police urbaine signale un couvre-feu à minuit.

Quant aux routes, Mégasthène parle de pierres milliaires qui, tous les dix stades, sont érigées sur la grand-route traversant l'Inde continentale d'est en ouest. Les sources indiennes font état de fontaines installées par Açoka tous les huit *krośa* (§ 69), ainsi que de plantations d'arbres et peut-être d'escaliers menant à la rivière. Diverses sortes de routes sont énumérées dans Mânasâra IX; la plus fréquemment citée est la « voie royale », qui d'après Kauṭilya (II, 4) aurait une largeur de 8 *danda* (14 mètres). Il y a des haltes, refuges et points d'eau pour le voyageur.

Rien ne serait plus décevant que de vouloir chercher en ce domaine des faits de date védique. Les villes sont inconnues, ou rien du moins ne permet de se les figurer; le mot *pur* dans les Hymnes, malgré certaines épithètes emphatiques, ne semble pas avoir désigné autre chose que des « burgs ». En dépit des mille colonnes et des mille portes dont parlent parfois les Hymnes, la maison védique a dû être modeste, assez voisine des constructions légères en bambou, avec cloisons de nattes et toit de chaume, que décrit le rituel solennel. Toutefois deux hymnes atharvaniques (III, 12; IX, 3) concernent une maison qui, sans être absolument différente, apparaît relativement vaste avec sa structure *caturhçâla* de type classique.

Le village enfin, que Kauṭilya définit « une agglomération de *çûdra* et de cultivateurs (libres), formant

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de cent à cinq cents familles, distante de un ou deux *kroça* du village voisin » (III, 1), ne comporte pas de traits singuliers. Non sans pédantisme, le Mânasâra en décrit huit types, le Kâmikâgama jusqu'à quinze. On peut retenir le fait que l'extension a lieu en général d'est en ouest. Un passage du Mahâbhârata (V, 47, 18) parle de villages à huttes de paille, qui flambent aisément : il faut, pour la période classique, faire une moyenne entre la bourgade primitive et la ville en réduction, avec des monuments publics, dont parlent les traités. Des fortifications de village semblent mentionnées (Yâjnav., II, 167).

§ 98. **Les arts de cour : la poésie.** — L'attraction de la cour ne se manifeste nulle part mieux que dans le domaine des beaux-arts. La poésie de courtisan est pour ainsi dire la seule qui nous soit conservée : elle fleurit d'autant mieux si le prince, se piquant lui-même d'être poète, favorise autour de lui les concours et la production : Vikramâditya, auquel une tradition vivace associe le souvenir des « neuf joyaux » présents à sa cour, parmi lesquels était Kâlidâsa; plus tard Harsa, puis Bhoja, furent les patrons de la poésie, Samudragupta et Kumâragupta Ier portèrent le titre envié de *kavirâja* « poètes-rois ». L'éclat des réunions, attesté par les témoignages tardifs du Çrîkan*th*acarita (XXV) et de la Kâvyamîmâ*ms*â (X), n'a pas dû faire défaut aux époques plus hautes. Dès le Veda on pressent que la création poétique était le produit de joutes où le concurrent brodait sur un thème donné; le vainqueur recevait des récompenses parfois fabuleuses. On peut penser que nos hymnes sont une anthologie des lauréats. La surenchère dans les images, trait permanent de la composition lyrique, résulte de la compétition même.

Il existait un corps d'énigmes rituelles, dont le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

schéma tracé d'avance s'inscrivait au cours de certaines grandes liturgies; la base en était un échange rapide de questions et de réponses sur des sujets cosmiques et sacrificiels emmêlés. De là est sortie la controverse « théologique », elle-même enchâssée volontiers dans un tournoi, telle que nous la voyons dans les Upanisad (Brhadâr.), dans le Mahâbhârata. Le goût pour les questions difficiles, les « colles », est inné dans l'Inde ancienne : qu'on se remémore l'anecdote du grammairien et du cocher chez Patanjali, le Yaksa ou « sphinx » indien dans l'épopée, les interrogations de grammaire, de poétique, de logique qui forment la trame de l'enseignement, les « épreuves » du Vetâla dans les Vingt-cinq contes. Caraka (III, 8) dépeint instructivement les conditions de la controverse médicale. Peu s'en fallut que Janaka, roi du Videha, ne compromît le crédit des brâhmanes s'il n'avait trouvé pour opposant le grand Yâjnavalkya, dont en définitive il reconnaîtra la primauté.

§ 99. — Dans l'Inde épico-classique, la *sabhâ* (vieille désignation d'une assemblée semi-politique § 49) désigne désormais la réunion littéraire présidée par le prince ou par le seigneur, ou bien le lieu où elle se déroule, aux abords ou à l'intérieur du palais. On y joue certains spectacles, on y récite le Mahâbhârata (cf. Kâdambarî, p. 53 et 162), on organise des concours entre poètes, entre auteurs de traités didactiques. En un sens, c'est l'élargissement de la littérature, ouverte à tout talent. Le revers est la nécessité de louer. La « parole qualifiante », le *çamsa* védique (où le *rsi* insérait souvent sa propre laudation ou bien son nom en anagramme au voisinage des *dânastuti*), demeure la norme. La récompense n'est pas seulement sous forme de dons en nature ou en argent, les *daksinâ* védiques, les 800 repas alloués à Nâgasena

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(avec une étoffe valant 100.000 *kârsâpana*); elle réside plus encore dans un renom enviable, dans le titre de « maître du savoir ». On verra ainsi Bâna, après une vie errante, s'établir à la cour de Harsa; plus tard, Bilhana quittant son pays le Kâçmîr, allant de cour en cour, « vivant de poésie », jusqu'à ce qu'il ait atteint le titre souhaité auprès du roi Tribhuvanamalla à Kalyâna. Dans les Upanisad, Janaka demande au controversiste : « Pourquoi es-tu venu ici? Désirais-tu des vaches ou bien (exposer) les fins subtiles (= les thèses spéculatives)? — L'un et l'autre. »

La joute s'amorce par un défi : qui s'abstient de le relever est déclaré vaincu. Le jeu ne consiste pas seulement à appliquer les règles de la poésie savante (celle « où le mot et le sens sont soudés l'un à l'autre (par une relation éternelle) », Raghuv., I, 1), avec la série des figures explicites et implicites, verbales et sémasiologiques, la suggestion de l'affect *(rasa)*, de la tonalité *(dhvani)*. Il s'agit encore d'être apte à des prouesses singulières, l'improvisation — les « poètes rapides » sont spécialement prisés, et dès le Veda le *brahman* véritable était la formule-énigmatique-réalisée-par-improvisation; le « complément » d'un verset, dont la première moitié, forgée pour la circonstance ou empruntée à un texte connu, est fournie aux concurrents. Le Bhojaprabandha décrira ainsi la compétition organisée par le roi entre Kâlidâsa et Bhavabhûti. On a des témoignages sur celle entre Nâgasena et Milinda, celle de Kanyâkubja sous Harsa entre Hiuan-tsang et les hérétiques du Hînayâna, les brâhmanes et les sectaires hindouistes.

La lutte n'est pas toujours loyale; des intrigues se font jour et la morale des *pandita* a souvent été un sujet de satire : ne voit-on pas dès le Çatapatha le brâhmane Uddâlaka soudoyer l'adversaire au moyen d'une pièce d'or qu'il avait cachée par devers lui?

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La Kâvyamîmâṁsâ (X) rappelle qu'il y eut des concours de poésie à Ujjayinî, des concours d'œuvres savantes à Pâṭaliputra. Outre les *sabhâ*, il y avait des *gosthî*, « clubs » plus restreints : le mot désigne aussi certaines associations rurales pour la période des Çaka.

§ **100. Peinture et autres arts.** — Si l'on est assez renseigné sur la technique musicale par les traités du Saṁgîta, moins bien déjà sur celle de la peinture par les textes du Citra, il y a assez peu à dire de topique sur les conditions extérieures de l'œuvre d'art. Celle-ci résulte certainement de la commande ou de la faveur des grands. Comme les poètes, les portraitistes vont d'une cour à l'autre, offrant leurs services, chargés parfois aussi de missions de confiance (Kathâsarits.). Le portrait est un accessoire de la vie galante (cf. Ratnâvalî).

L'existence de fresques représentant des figures humaines est attestée par le Vinaya; cette représentation fut interdite par le Buddha qui n'admit que la peinture de motifs floraux (Cullav., VI, 3). Un Jâtaka (Ummagga) mentionne des représentations figurant « l'éclat de Sakka, les zones autour du mont Sineru, la mer et le grand océan, les quatre continents, l'Himâlaya, le lac Anottata, la lune, le soleil, les quatre maîtres du monde, les six cieux sensibles..., comme (pour orner) la salle des dieux, la Sudhammâ ». On évoque le souvenir de peintures fabuleuses faites par des maîtres-thaumaturges, par des *deva*, des *yakṣa*, des *nâga*.

Les mêmes sources mentionnent une galerie de tableaux appartenant au roi Pasenadi de Kosala; le théâtre classique utilise à la manière d'une convention une scène où l'instrument principal est le tableau ou la statue (Mâlatîm., I; Pratimân., III,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

4-5; cf. aussi Kathâsarits, IV). Il existait des salles de peinture dans les demeures riches. On peignait sur le mur recouvert de chaux, sur le bois, sur la toile, voire sur le sol apprêté. A l'époque du drame et du Daçakumâra, toute personne cultivée paraît avoir eu chez elle l'attirail nécessaire, table à dessiner, pinceaux et brosses, couleurs. Le Vis*n*udharmottara applique à la peinture les thèses du *rasa* et voit en elle un moyen de réveiller, comme par l'art scénique, les impressions latentes; il insiste sur les rapports étroits entre la peinture et la danse. Les six canons de la peinture sont cités depuis le commentaire de Yaçodhara sur le Kâmasûtra.

La sculpture est techniquement mieux connue, parce que nombre de Purâ*n*a et d'autres textes traitent des images divines, propres à être érigées dans les sanctuaires; on expose par le menu comment ces images doivent être faites pour répondre à un certain canon. Une statue d'or de Sîtâ est évoquée dans le Râmâya*n*a.

Parmi les arts mineurs, il y aurait lieu de rappeler l'existence à date ancienne d'innombrables objets en métal sculpté ou repoussé; du travail de l'ivoire (cf. § 85; la Mrcchak. parle d'un haut portail d'ivoire; des poupées en ivoire sont signalées dans le Kâmasûtra et le Mâlatîm.). Toutes les sources, et parfois depuis le Veda même, attestent une extraordinaire profusion de bijoux, certains d'une richesse invraisemblable. Les pierres précieuses et les perles sont notamment agencées en colliers qui portent des noms particuliers suivant le nombre de leurs rangs (Brhats., LXXXI; Kaut., II, 11); la lyrique, les contes, et déjà l'épopée, mentionnent les anneaux d'oreille, les diadèmes, bracelets, broches, les « périscélides » qui tintent à la marche. Toute famille aisée possédait son orfèvre. Il arrive, sur les représentations figurées,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

que les bijoux forment la plus grande partie, sinon la totalité du costume. On les retrouve à propos des harnachements d'éléphants ou de chevaux, du bétail même, à propos de l'ornementation des chars et des lits; les lampes de joyaux, le siège d'émeraude (Kâdamb., p. 156), « l'éclat des pierreries sur l'or des piliers où sont suspendues d'amples guirlandes de perles » (Priyadarç., III, 2), les escaliers d'or incrustés de gemmes, les fenêtres de cristal d'où pendent des rangs de perles, les portails ornés de saphirs (Mrcchak.), ce sont là des motifs courants dans la lyrique.

Le travail du bois s'applique moins au mobilier (rudimentaire, sauf les sièges d'apparat) qu'à l'architecture. On en voit la marque dans les piliers sculptés, les portes, dont les premières ont été des battants de bois sans charnière, fixés par des chevilles; le vestige le plus ancien de boiserie est celui du porche d'un des grands *caitya* à Kârlî.

S'il n'a pas existé de porcelaine et même fort peu de poterie vernissée jusqu'à l'époque musulmane, en revanche la poterie décorée abonde, figurines, vases, impression en terre cuite de sceaux. La peinture et la teinture des tissus sont connues, cf. le chapitre des étoffes peintes dans le Manjuçrîmûlakalpa; sans doute aussi la broderie, dont on croit retrouver le nom dans le mot *peças* du *Rg*veda; le Râjasûya fait allusion à un vêtement de lin brodé d'images religieuses.

§ 101. — **La musique** est présente, dès l'origine de la tradition, par le rôle important qu'elle joue dans la liturgie. Si l'hindouisme classique n'a pas conservé les psalmodies et les chœurs du Sâmaveda, du moins la notion persiste d'une musique divine, faite pour les palais des dieux, de musiciens célestes dont l'image mythologique est celle des Gandharva.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dans la vie de cour, elle a des applications multiples, en dehors du divertissement. La pompe royale comporte fréquemment l'emploi d'instruments, non seulement pour la naissance, le sacre, les victoires, mais encore pour les simples déplacements, pour les proclamations. Kauṭilya atteste des signaux sonores, servant en temps de guerre. Harsa était précédé de cent tambours de métal sur lesquels on frappait un coup à chacun de ses pas (Hiuan-tsang). L'instrument typique dans la société ancienne est la *vînâ*, qui sert dans Bṛhatkathâçlok. (XVII) à accompagner une stratégie galante. Le nom de la *vînâ*, attesté depuis la Taitt. Saṃhitâ, désigne une sorte de cithare, peut-être anciennement une harpe. Les autres instruments de date védique sont la flûte, la conque, les cymbales, le tambour (cf. aussi le « tambour de terre »); ils se multiplient aux époques qui suivent, où sont signalés des corps d'instrumentistes attachés à la cour et jouissant de certains privilèges; d'autres, plus indépendants, louaient leurs services (Jâtaka). Les premiers témoignages iconographiques sont à Bhârhut; à Sânci apparaît la flûte traversière.

Une symbolique s'attache aux instruments, où la parole divine est censée résonner; ils ont été façonnés par les dieux à leur image, ils sont liés à l'ordre cosmique et reproduisent aussi le corps humain selon une allégorie que fixe littérairement un passage d'Aitar. Âraṇyaka (III, 2, 5).

Pour la danse, dont la théorie est particulièrement élaborée depuis le Nâṭyaçâstra, un bon témoignage littéraire est le Mâlatîmâdhava, avec la leçon du maître de danse et le concours qui fait suite; cf. aussi la scène du chant dans la version bengalie de Vikramorvaçî (IV).

§ 102. **Le théâtre.** — Musique, chant, danse, sont d'abord les parties composantes du drame, art total

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

où entrent en jeu les ressources esthétiques les plus diverses. Il y a un code fixé d'avance, où la Parole, soumise aux exigences de la diction, du rythme, des conventions littéraires et linguistiques, est elle-même un instrument de l'*abhinaya* ou « représentation scénique », à laquelle concourent la mimique et le geste, l'instrumentation, la science psychologique des états d'âme : le meilleur des *nâtaka* est celui « où les diverses manières dramatiques se combinent avec les jointures, où les modes musicaux répondent aux variétés du sentiment, où les Apsaras montrent la grâce de leurs attitudes » (Kumâras., VII, 91).

Il n'existe pas de troupe permanente, sinon peut-être dans certaines cours importantes qui entretiennent un corps d'acteurs et de mimes. Pas de théâtre monumental : des salles de danse annexées au palais; parfois, dans le temple même, devant la statue de la divinité. Mais il y avait aussi des tréteaux populaires, à l'occasion des festivités; les *yâtrâ*, « cortèges » mi-religieux mi-profanes des Purâna et de l'Inde médiévale, comportent des représentations dramatiques, que vise sans doute aussi le terme de *rûpadakkha* du Milinda (les *lûpadakha* de la caverne de Jogîmârâ). Les acteurs transportent leur matériel de place en place : ce sont avec les acrobates, magiciens et autres montreurs les vrais nomades de l'Inde classique. Le directeur est en même temps l'architecte du théâtre, le metteur en scène; on l'appelle d'ailleurs « porte-cordeau » *(sûlradhâra)*. Il est secondé par un *a latere* et joue lui-même le rôle principal, avec l'actrice qui joue l'héroïne et est souvent sa femme. La scène est fermée au fond par un rideau dont la couleur varie suivant la « tonalité affective » de la pièce représentée; deux jeunes filles le soulèvent chaque fois qu'un personnage entre en scène. Le théâtre est rectangulaire, la scène étant à l'extré-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mité d'un petit côté, mais non en contre-bas comme on l'a cru longtemps. Sans doute y avait-il une disposition en amphithéâtre pour les tournois, danses, jeux de cirque, ainsi pour les spectacles attenants au *svayamvara*. Les spectateurs se placent dans un ordre convenu; la Kâvyamîmâ*ms*â (X) décrit une salle ordonnée par « métiers », et comportant une estrade sur quatre piliers pour les concours littéraires.

S'il n'y a pas de décors, il y a des accessoires nombreux, tantôt réels, tantôt symboliques. On définit longuement les qualités exigées de l'artiste, homme de basse condition, parfois discrédité (il y a une anecdote à ce sujet dans le Mahâbhâsya), mais qui obtient souvent la faveur des puissants. Les représentations se situent d'ordinaire à l'occasion d'une fête, d'un événement public. Le Ku*ll*anîmata retrace en termes assez précis « la première » d'une comédie galante, la Ratnâvalî de Harsa, et la convention du *garbhânka* ou « acte-embryon », encastré dans plusieurs comédies classiques, ajoute quelques détails à notre connaissance de la mise en scène.

On a discuté sur l'existence d'un théâtre d'ombres, dont on a voulu retrouver la mention sous celle des *çaubhika* de Patanjali, ces récitateurs (et mimes?) chargés de faire vivre sur la scène les exploits des héros légendaires. Les marionnettes sont attestées par le Mahâbhârata et le Kathâsaritsâgara, mais il est douteux qu'on puisse les mettre en relation avec les origines du drame indien.

§ 103. — La langue privilégiée du théâtre, comme celle de la poésie en général, est le sanskrit, cette vieille langue religieuse de bonne heure adaptée aux usages profanes, comme le montrent les exemples et les formes postulés par la grammaire de Pâ*n*ini (IVe-Ve s. avant notre ère), les fragments lyriques con-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

servés dans le Mahâbhâsya (II-Ier s. avant notre ère), l'emploi du sanskrit comme langue officielle dans l'épigraphie à partir du IIe siècle chez les *kṣatrapa* de l'Ouest (vers 150 à Girnâr, sous Rudradâman); il y a peut-être une inscription sanskrite du IIe siècle avant l'ère, région d'Ayodhyâ, et l'influence du *kâvya* est sensible sur plusieurs *praçasti* prâkrites qui chronologiquement ont précédé la restauration épigraphique du sanskrit.

Il est difficile de déterminer dans quelle mesure le sanskrit était parlé et quand il a cessé de l'être comme langue courante. Le Nâṭyaçâstra dont la date n'est guère déterminable (III-IVe s.?) demande (XVI, 128) que les vers sanskrits soient aisément compréhensibles au peuple; le Kâmasûtra (date également indéterminable) conseille aux gens raffinés de n'user en société ni du sanskrit pur ni de dialectes; plus tard (Naisadhacar., X, 34) il est dit, à propos de faits évidemment légendaires, « les rois venant de différentes régions parlaient sanskrit, de peur de ne pas se comprendre ». A l'époque de Kauṭilya le sanskrit est la langue de la chancellerie, des documents royaux, comme il le demeurera longtemps. Sans doute y eut-il de fortes diversités régionales : les Çâtavâhana de Kuntala ordonnèrent l'emploi du prâkrit au gynécée (Kâvyamîm., X) et l'un d'eux ignorait la résolution de *modaka* en *mâ udaka* (Kathâsarits., VI, 114); comme dit le Sarasvatîkaṇṭhâbharaṇa (II, 15) « qui ne parlait pas prâkrit dans le royaume d'Âḍhyarâja (= un Çâtavâhana)? Qui ne parlait pas sanskrit aux temps de Sâhasânka (= Vikramâditya)? »

Le théâtre, réservant le sanskrit aux hommes de haut rang et distribuant aux autres personnages plusieurs dialectes prâkrits, atteste, du moins pour la période où s'est fixée la convention (premiers siècles de l'ère), que la langue « noble » était le fait d'une

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

élite sociale, mais que ceux qui ne la parlaient pas étaient en état de la comprendre.

§ 104. **Le jeu.** — Sur le jeu dans l'Inde ancienne, il serait possible d'écrire un livre massif. Le type de jeu le plus anciennement attesté, le plus important à en juger par l'épopée (le sort de grands royaumes en dépend), est le jeu de « dés », dont l'origine rituelle est probable, vu la place qu'il occupe dans certaines cérémonies archaïques. Un hymne du *R*gveda est consacré aux inquiétudes du joueur malchanceux. Il s'agissait d'abord d'un jeu de hasard, pour lequel on puisait à un tas de noisettes; on gagnait si l'on amenait (ou s'il demeurait dans la masse?) un nombre divisible par quatre; la part d'adresse consistait à évaluer sur-le-champ la fraction restante. Un jeu analogue apparaît dans l'épopée (épisodes de Nala, de Yudhis*th*ira). Dans les Jâtaka, les noisettes sont remplacées par des prismes en bois ou en ivoire, à quatre arêtes, quatre faces étant munies de points; on annonce l'enjeu, chaque joueur choisit l'une des vingt-quatre combinaisons et celui qui la réussit est gagnant. Des scènes assez vivantes sont dépeintes dans B*r*hatkathâçl. (XXIII), Kathâsarits. (XCII), Vidhurapa*nd*ita Jât., Daçakum. (II). Le « tripot », au sujet duquel la littérature juridique prend certains arrêtés (§ 34), est une des réalités sociales les mieux saisissables.

A partir des textes canoniques du jaïnisme (Sûtrak*r*t., I, 9, 17) figure le jeu d'échecs; d'autres textes anciens ont l'expression *astâpada* « table à huit casiers (par côté, soit 64 casiers en tout) », qui n'est pas à elle seule décisive. C'est un jeu à quatre partenaires, dont les figures sont le roi, l'éléphant, le cheval, le bateau, et qui comporte quatre pions. Les mouvements sont réglés par le lancement de deux dés

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cubiques, et la technique s'inspire de celle de la stratégie, le nom même qui désigne le jeu, *caturanga*, est celui de l'armée avec ses « quatre corps ».

A partir du Mahâbhârata on voit le jeu de balle dont une représentation poétique est donnée dans Daçakum. (VI, cf. aussi Svapnavâs., 2). Les jeux nautiques, l'escarpolette (vieux thème rituel du Mahâvrata, transposé en image littéraire dans *Rgv.*, VII, 87, 5, « le soleil, escarpolette d'or »), servent de piment à la poésie galante.

On a postulé pour le Veda des courses de chevaux et de chars, dont en effet une forme symbolique s'est accréditée dans le rite du Vâjapeya. Nombre d'images védiques s'expliquent par références à ces jeux. Des combats d'animaux (coqs, béliers, etc.) sont cités çà et là dans les sources brâhmaniques, l'escrime et la boxe dans les Jâtaka, qui multiplient aussi les allusions aux arts de parade, sauteurs de corde, acrobates, avaleurs de sabre, charmeurs de serpents; le *rope-trick* (Çankara ad Mâ. Up. ,I, 7) a peut-être des antécédents anciens. Ratnâvalî 70 met en scène un magicien-prestidigitateur, à l'emblème de « plumes de paon »; le Daçakumâra, les Contes du vampire, plus tard le Kathâkoça sont pleins de récits où l'artifice et la magie se combinent avec d'authentiques expériences de *yogin*.

Parmi les divertissements familiers, il y a l'apprivoisement de certains animaux, notamment du singe (Mâlavik., V; Ratnâv., II), du *kokila* (koël, coucou indien), du couple formé par le perroquet et la *maïna*, sorte de merlette ou de perruche (Karpûr., I, 18-19 et *passim*) : un perroquet joue quelque rôle dans le roman Kâdambarî. Plusieurs textes se bornent à énumérer des séries de jeux, ainsi Dîghanik. (I, 1, 14) et parallèles, Kâdamb. (p. 60), Kâmasûtra (1 3; III, 3). D'autres en décrivent plusieurs longuement : ainsi

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le Mânasollâsa qui traite de jeux d'adresse ou de force, de combats de buffles, d'éléphants (certains autres se retrouvent chez Elien); le même texte parle encore d'un jeu qui ressemble au polo et mentionne l'emploi des pigeons voyageurs.

§ 105. — Une place à part est à réserver à la chasse. Si la littérature l'évoque si souvent, c'est d'abord pour les joies qu'elle procure (Daçakum., VII; Çakunt., II, 5, « c'est le triomphe des archers que d'atteindre avec leurs flèches une cible mouvante »); c'est aussi parce que c'est un jeu de princes : « la chasse captive (les rois) comme une amante experte » (Raghuv., IX, 69). Les passages moralisants la citent, il est vrai, comme l'un des vices majeurs du roi, avec les dés, les femmes, la boisson (Kaut., VIII, 3; Kâmand., XV), et l'on rapporte l'histoire dramatique de Daçaratha, qui tua par mégarde un jeune ascète (Râm., II, 63; Raghuv., IX).

Mégasthène, que Kautilya confirme sur quelques points, décrit la chasse royale, avec les voies gardées (par des cordes tendues), le cortège en musique que protègent des femmes armées, le roi sur son éléphant caparaçonné. Des scènes sont rapportées par Ctésias et Elien, qui mentionnent la chasse au lièvre, au renard. Le Mânasollâsa connaît trente et une manières de chasser les divers gibiers, et en examine effectivement vingt et une, parmi lesquelles la chasse à l'aide du faucon, de certaines bêtes entraînées, du léopard.

§ 106. **Le costume.** — On renoncera à décrire en détail le costume et la parure; embelli par la convention littéraire, le sujet ne se laisse cerner qu'à l'aide des précisions, parfois fallacieuses, que fournit l'abondante littérature iconographique, à laquelle s'ajoutent, à partir d'une certaine époque, les documents

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

figurés eux-mêmes, accessoirement les monnaies. Les Grecs attestent l'usage des parures, de vêtements richement décorés (déjà chez Hérodote), le port de barbes teintes, les chaussures en cuir blanc à hautes semelles bariolées (Arrien). Les textes védiques laissent deviner un vêtement à deux pièces, ainsi qu'un manteau, un sous-vêtement appelé *nîvi*, une sorte de turban. Le vêtement à deux pièces est déjà celui de l'Inde classique, l'*ullarîya* pour le torse — tantôt une tunique assez longue, tantôt une sorte de voile (pour les femmes) qui s'enroule en même temps autour de la tête —, le *paridhâna* (mod. *dhotî*) pour les membres inférieurs, qui peut se réduire à un pagne. La variété des tissus, des éléments décoratifs, différencie à l'extrême un dispositif très simple. Pour les femmes mariées, le port du voile est garanti (dans les hautes classes seules?) par un passage de Çakuntalâ (V, 13 et 18-19); la Mṛcchak. (IV, 24) parle du « voile qui a nom épouse ». Plusieurs allusions de l'épopée peuvent aller dans le même sens.

Sur des modes régionales, on est réduit à des indications sommaires, poétiquement transposées, dans Kâvyamîmâṁsâ (III) qui ébauche une carte de l'Inde en quatre zones; le Mânasollâsa (II, p. 90) esquisse une distribution vestimentaire par saisons : étoffes de soie ou de coton au printemps, tissus blancs (éventuellement de laine légère) en été, rouges aux pluies, teints de carthame ou de laque en automne, vêtements de laine en hiver. Pour les *vaiçya*, on recommande un sous-vêtement en peau, un vêtement extérieur en lin; pour les *kṣatriya*, un vêtement à deux pièces, avec un manteau teint de garance.

La lyrique fait grand étalage de la parure, surtout de la parure féminine. Par exemple la toilette d'Umâ pour le mariage (Kumâras., VII, 14) comporte une résille sur la chevelure (qui a été préalablement lavée

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ec des
et séchée par un chaud effluve aromatique), avec arbes
guirlandes en corolles de *madhûka* blanc et d'he.me-
dûrvâ; une onction de pâte d'aloès, un dessin orn.
mental tracé sur le corps avec la *gorocanâ* (pigment
jaune); une pousse d'orge disposée près de l'oreille;
un fard de poudre de *lodhra* sur la joue; de la cire
rouge sur la lèvre inférieure, de la laque sur les pieds,
du collyre aux yeux; enfin le *lilaka* tracé avec l'orpi-
ment blond et l'arsenic rouge. La pratique du *lilaka*,
marque de beauté sur le front (et qui sert aussi de
marque d'appartenance sectaire), est attestée dès le
Mahâbhârata (III, 158, 68, Bombay). Dans Amaru 88
(71) l'amant a conservé sur son corps les traces d'un
nouvel amour : « la marque de laque sur le front...
sur la bouche la tache noire d'un collyre, sur les yeux
la rougeur du bétel ».

Des scènes comme celles où Kâlidâsa décrit le
comportement des coquettes de la ville lors des noces
d'Indumatî (Raghuv., VII) ou de Pârvatî (Kumâras.,
VII) abondent en détails, qui seront dérisoirement
majorés dans le Naisadhacarita (XV), sorte de traité
lyrique sur la toilette. Il existe d'ailleurs des manuels
spéciaux sur les parures et les parfums. Les hommes
mêmes n'évitent pas l'emploi du fard et des onguents
(cf. Cullav. V, 2). Les linéaments en forme de feuilles
sur le visage ou le corps, faits avec du santal, du
musc, diverses substances odorantes, sont des attri-
buts de la beauté. L'emploi du santal en particulier
est diversifié à l'infini. Il se peut qu'il ait existé des
tatouages. Mais certaines allusions comme Raghuv.
(VI, 18), « la main du prince rosie des lignes d'une
bannière », ne suffisent évidemment pas à le démontrer.

Nul ornement ne fournit aux femmes plus de pos-
sibilités que la fleur : un vers du Meghadûta 65 est
significatif à cet égard, « dans cette ville d'Alakâ, les
femmes jouent avec le lotus qu'elles tiennent à la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

main, leur chevelure est striée de bourgeons de jasmin, le pollen du *rodhra* embellit leur visage, la jeune amarante dans le nœud du chignon, le gracieux acacia à l'oreille, et la nauclée fleurissant sur la raie des cheveux ».

§ 107. — Ces faits nous ramènent une fois de plus aux abords de la galanterie, dont les préceptes codifiés commandent tant d'effets littéraires. L' « homme de la ville », tel que nous le présentent le Kâmaçâstra ou le Nâgarasarvasva, est un riche coureur de bonnes fortunes, se recommandant volontiers de Mûladeva (sorte de don Juan, en même temps magicien et patron des voleurs, personnage typique du folklore picaresque). A son profit s'élabore une tactique amoureuse qui est celle même de la guerre, avec ses approches, son siège, ses ruses, l'assaut final. Il a pour confident principal le *vita* (§ 93), pour partenaire l'*abhisârikâ*, l'amie « qui vient au rendez-vous » — souvent en brillant équipage ou portée dans un palanquin — après avoir convenu du temps et du lieu avec la *dûtî* ou « messagère » (des nonnes bouddhiques ont joué parfois ce rôle, semble-t-il). L'érotique s'est approprié le langage des gestes et des attitudes (les *mudrâ*, dont l'origine est d'ordre magico-religieux), la science des signes, ceux par exemple que l'ongle grave sur la feuille du lotus ou l'écorce du bouleau (Çakunt., III, 24; Vikramorv., II, 19-20; Kâdamb., p. 56).

Non seulement les fleurs, les plantes, mais les arbres participent à leur manière à l'ambiance érotisée : ils ont leurs *dohada*, leurs « envies » : « le printemps vient quand les *kuruvaka* fleurissent pour avoir été embrassés par des jeunes filles; quand les *açoka* éclatent pour avoir été touchés du pied d'une jeune femme; quand sont en floraison les *bakula*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pour avoir été arrosés du vin émanant de la bouche des filles aux yeux de gazelle; quand s'ouvrent les *campaka* pour avoir été aspergés d'eau odoriférante » (Pârçvanâthacar., 796 *sq.*).

§ 108. — **Les mœurs villageoises** sont le prétexte à des scènes analogues, *mulatis mulandis*. Telles sont les paysanneries de Hâla ou celles, transposées en mystique, du Gîtagovinda, du Bhâgavatapurâna, du Harivaṃça retraçant inépuisablement les jeux de Kṛsna et des bergères. Malgré des traits réalistes, l'ensemble est marqué de la convention propre à un thème aussi riche en souvenirs littéraires. On peut retenir quelques passages comme ceux-ci : « Les jarres de lait qui, sans cesse frappées par le tournoiement des baratons dans les parcs, résonnent comme des coups de tonnerre assourdis » (Kirât., IV, 16), ou encore « le riz aux larges panicules jaunis par la maturité des graines qui se penchent comme pour la baiser vers la fleur de lotus épanouie sur le champ irrigué, et qu'a trahie son parfum » (26). Hâla dépeint le laboureur fatigué de traîner le soc qu'il enfonce dans le sol humide (327), la rizière salie de fange, où l'on plonge jusqu'aux genoux (568), le village de montagne aux haies épaisses et feuillues (637), la boue qui a séché aux deux côtés de la rue du bourg (684), le champ de sésame blanc de givre (695) ou affouillé par la dent des rongeurs (769). Déjà dans le Ṛgveda la manœuvre du pilon dans le mortier était associée à des représentations érotiques. Le village en littérature est là comme cadre de guerre ou d'amour.

Le Harsacarita (VII, p. 209) fait voir le nuage de poussière soulevé par les groupes de fourrageurs courant, les bottes de foin liées aux reins, tout gris de glumes, les faucilles se balançant à leurs ceintures, avec des couvertures sales faites de morceaux de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vieille laine, brimbalant dans leurs tuniques en loques. Ils demandent aux chefs militaires la protection pour leurs champs, en présentant pour dons le lait caillé, la mélasse, le sucre, des fleurs en corbeilles.

On aimerait pouvoir mettre en regard de la vie somptueuse et factice la vie humble de l'ouvrier. C'est chose impossible, en dépit des déclarations par lesquelles la poésie gnomique vante la pauvreté, la simplicité de mœurs. Du moins est-on bien documenté sur le mode d'existence du moine bouddhique, le mobilier, la cellule, la nourriture : la robe « tannée », jaune ou rouge (suivant les sectes ou les régions?) du bouddhiste, l'écorce et la peau d'antilope des ascètes brâhmaniques.

§ 109. — **La nourriture** fait l'objet d'un chapitre spécial dans le Mânasollâsa (II, p. 115), qui distingue des menus végétariens et non végétariens, donne des recettes locales ou saisonnières, décrit un repas princier : celui-ci commence par du riz assaisonné de jus de *mudga* (phaseolus mungo) et de beurre cuit (*ghṛta*), il se poursuit par un plat doux à base de lait, sucre, beurre; puis des fruits, doux et acides, de la *çikharinî*, du caillé; enfin du petit-lait, du riz au sel. En ce domaine aussi les descriptions épiques (ainsi Râm., II, 91) ne sont pas exemptes de stylisation.

Il existait un Sûpaçâstra ou traité culinaire, dont quelques fragments ont dû passer dans les traités médicaux et jusque dans la lyrique. Des prescriptions spéciales visent les moines bouddhiques (on en trouve d'assez nombreuses dans le Prâtimoksa, certaines seront discutées au concile de Vaiçâlî); d'autres, assez voisines, concernent les *brahmacârin* et les ascètes brâhmaniques. Une interdiction caractéristique chez Manu (V, 5) a trait à « l'ail, les poireaux, les oignons, les champignons et toutes plantes

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nées de choses impures ». Mais la restriction essentielle porte sur la viande. L'interdiction absolue de consommer la viande a été mise au programme de certaines sectes, chez les Visnuites surtout, alors que certains rituels tantriques exaltent l'usage de la viande pour les initiés. Kautilya se borne à énumérer une liste d'animaux à ne pas détruire (§ 85) et la Smrti donne pour mangeables le porc-épic, le hérisson, l'iguane, le rhinocéros, la tortue, le lièvre ainsi que celles des bêtes domestiques qui ont des dents à une mâchoire seule (le chameau excepté) : ainsi Manu (V, 18).

A l'époque védique on consomme la viande pour l'hôte qu'on reçoit et qui porte précisément le nom de « celui en l'honneur de qui on tue le bœuf », bien que la vache soit appelée « celle qu'on ne doit pas tuer » et qu'un passage de l'Atharvaveda en interdise déjà la mise à mort. La prohibition a dû se préciser dans la période épique, avec la consolidation des idées d'*ahimsâ* ou « non-violence » venues des sectes bouddhiques et jaina. Açoka interdit à la fois le meurtre rituel des animaux (constant dans les cérémonies védiques) et l'abattage, qui était il est vrai exorbitant, pour les cuisines impériales. Les Grecs attestent que les Indiens s'abstiennent usuellement de viande (Hérodote), qu'ils sont mangeurs de riz (Mégasthène). Les manuels de médecine connaissent des régimes et attachent une importance marquée à l'alimentation.

La base en est le riz. Pour Kautilya (II, 15) les besoins d'un Ârya sont, par repas, de un *prastha* (= 3/8 de litre?) de riz pur et non décortiqué, 1/4 de *prastha* de brouet *(sûpa)*, une part de sel (équivalent à 1/16 du brouet), enfin 1/4 d'huile ou de beurre. Dans le Kathâsaritsâgara (LIV) on voit un personnage manger de la farine d'orge avec 1/2 *pala* de beurre fondu, un peu de riz, enfin de la viande au

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

curry. L'usage du bétel est post-épique, et a pris naissance sans doute au Sud; la Parâçarasmṛti (1,50) le donne à éviter pour l'étudiant.

Un passage instructif du Daçakum. (VI) indique la manière de préparer le riz : on martèle les épis, on sèche les graines au soleil, on extrait avec une tige creuse celles qui ne sont pas sorties de la balle; puis on les écrase dans un mortier de bois, on les ébarbe dans le van, après un rinçage on les verse dans l'eau bouillie (cinq fois la quantité des grains); enfin on enlève l'écume, on brasse, on sert avec du caillé et les trois condiments qu'on a préparés au préalable, cinnamome, cardamome, casse aromatique. On finit le repas par du lait de beurre et du gruau suri.

Les restes *(ucchista)*, objet d'un vieil interdit religieux, ne sont pas conservés.

§ 110. — **Les boissons** sont soumises aussi à des prescriptions d'origine en partie religieuse. La *surâ*, sorte d'eau-de-vie qui servait dans certains sacrifices ésotériques, est prohibée pour les usages profanes, et la consommation en est mise au même niveau que le meurtre d'une vache. Il ne suit pas de là que le breuvage des spiritueux en général *(madya)* fût interdit, encore moins qu'il fût inusité. Les textes distinguent d'ailleurs trois sortes de *surâ*, l'une distillée de la mélasse, l'autre du riz, la troisième du miel (?), et seule la première est interdite aux Ârya. Viṣnusmṛti (XXII, 83) connaît dix sortes de *madya;* Mégasthène rapporte que les Indiens ne boivent d'eau-de-vie qu'au cours des actes religieux et qu'ils la préparent avec du riz au lieu d'orge. Il se peut que la Smṛti ait amené une relative tolérance; Fa-hien signale que les Indiens ne boivent pas d'alcool; Hiuan-tsang distingue d'avec les vins à base de raisin ou de canne à sucre, breuvage des *kṣatriya*, un alcool

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

fort que consomment les *vaiçya* et un sirop dont usent les brâhmanes ainsi que les moines bouddhiques; le Buddha permettait huit sortes de boisson et le jus de toutes plantes et fruits sauf le vin de palme et l'arak (Mahâvagga, VI, 35, 6).

Quant au *soma*, la vieille liqueur sacrificielle aux propriétés exaltantes plus précisément qu'enivrantes, Kauṭilya encore prévoit une provision pour le don de terre fait par le roi en vue d'une plantation de *soma*.

Dans la lyrique et les contes, les scènes d'ivresse sont assez communes; les tavernes et lieux de beuverie pour diverses catégories de gens, voire pour les femmes, n'ont pas manqué. L'une des attributions du « surveillant des boissons » chez Kauṭilya (II, 25) est d'établir des cabarets comportant plusieurs cours, des lits et des sièges bien répartis, approvisionnés en parfums, guirlandes et toutes commodités que la saison réclame.

§ **111. L'éducation.** — La culture est mise à haut prix, « l'ignorant est un enfant », dit Manu (II, 153). Le jeune Ârya reçoit d'abord chez lui ou à l'école une instruction élémentaire, à base d'alphabet et de calcul (cf. l'*aksarikâ* des sources bouddhiques). L'éducation proprement dite commence avec l'entrée dans le *brahmacarya* ou « carrière brâhmanique », entrée dont la date varie suivant la caste : pour le brâhmane, l'âge fixé est de huit ans. Ce stage, qui s'ouvre par une initiation solennelle et s'achève par un bain comme pour la clôture des grands rites (l'étudiant devient alors le « baigné »; il est apte à accéder à la vie domestique), consiste essentiellement dans l'apprentissage des textes religieux et des traités qui en sont le complément naturel, autrement dit du Veda et des Vedânga (phonétique, métrique, grammaire,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

étymologie, astronomie, rituel). Mais il comporte aussi une part de services matériels, préparation du feu, aumônes, surveillance du bétail (cf. les scènes vivantes au début des parties en prose du Mahâbhârata, I, 3); un lot d'obligations morales, de pratiques hygiéniques ou ritualisées. C'est une éducation totale, qui met en jeu tous les ressorts de l'individu.

Les textes sacrés sont enseignés selon les règles d'une récitation minutieuse, où chaque mot est repris indépendamment, puis en liaison avec celui qui précède, enfin interverti, où chaque fragment de texte est repassé avant qu'on aborde le suivant. On a une idée sommaire de cette mnémotechnie par un chapitre du *Rk*prâtiçâkhya (XV) qui nous fait assister à une leçon védique. La mémoire est renforcée par le secours de gestes ponctuant notamment les accents toniques, par certains procédés rythmiques. I-tsing affirme que le Veda était appris par cœur, sans le secours de l'écriture, et l'existence de l'écriture à haute époque est niée par certains témoignages grecs. Cependant il n'est pas exclu que la récitation des textes religieux ait comporté, dès l'époque des Brâhmaṇa, la présence de manuscrits à titre d'adjuvant. L'organisation même du canon védique ne se conçoit guère sans le concours de l'écriture.

A vrai dire les textes sanskrits eux-mêmes ne font pas allusion à l'écriture *(lipi)* jusqu'à l'époque mal déterminable figurée par l'Arthaçâstra et les premières Smṛti. Les sources bouddhiques la connaissent, sans toutefois mentionner l'usage de copier ou de lire des « livres ». Le terme *yavanânî* chez Pâṇini ne vise l'écriture « grecque » que dans l'interprétation que donne au mot un grammairien ultérieur, Kâtyâyana. Les plus anciennes inscriptions datables sont celles d'Açoka, et accessoirement le vase de Piprâhvâ et le cuivre de Sohgaurâ.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les instruments de l'écrivain sont le stylet, le pinceau, la brosse, le calame, la plume de bois; l'encre (à laquelle Strabon fait allusion) est apparemment attestée dès le IIe siècle avant notre ère, mais elle a été fortement concurrencée par la craie, la mine rouge, le minium *(hingula)*. Les matières employées sont diverses, sans parler du métal (en général le cuivre) et de la pierre à des fins épigraphiques : l'écorce de bouleau (en diverses variétés; signalé Quinte-Curce), le liber d'agalloque, les étoffes de lin ou de coton (cf. Néarque chez Strabon), les planchettes de bois, les feuilles de palmier (Hiuan-tsang, mais les origines de l'emploi remontent peut-être au Ier siècle déjà). Le scribe s'appelle *lipikara* ou *libikara*, puis (VIIe s.) *divirapati*, tout au moins pour les documents officiels; le terme de *kâyastha*, connu comme nom de caste depuis le VIIIe siècle au moins, désigne aussi un type de scribes officiels, à partir du XIe siècle.

§ 112. — Revenons à l'enseignement. Il dure entre cinq mois et demi et six mois et demi et a lieu tous les jours, sauf des interruptions pour les fêtes ou pour des motifs accidentels. La durée totale est d'au moins douze ans. Rien n'est indiqué touchant les examens en cours ou au terme, les diplômes. L'éducation est gratuite, mais l'usage est de faire des dons en fin d'études, les *gurvartha*, qui peuvent être considérables. La moyenne des auditeurs est de quinze. Les filles ont accès à certaines formes d'instruction, mais le Veda leur est fermé, ainsi qu'aux *çûdra*, auxquels elles sont volontiers assimilées. A tous égards se confirme l'importance du maître, l'*âcârya* ou le *guru* : ce dernier terme empreint de résonance religieuse et désignant aussi et préférablement « le maître spirituel ».

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ceux qui veulent approfondir telle ou telle branche du savoir laïque ou sacré, par exemple devenir des *çrotriya*, gens « versés dans les textes révélés », prolongent la scolarité de manière indéterminée. Ainsi se créent des spécialistes en grammaire, en logique, en *mîmâmsâ*; le savoir de certains de ces maîtres peut être l'objet d'une grande considération, porter leur nom bien au-delà des limites de leur région : un simple *pandita* de village peut être un trésor de connaissances apprises par la mémoire et qui, pour n'être pas toujours assimilées, n'en sont pas moins respectables par l'étendue.

Même des personnages qui ne sont pas destinés à être des savants acquièrent une large instruction théorique. La symbiose entre les diverses disciplines indiennes a amené à apprendre plus que le métier envisagé ne semble d'abord commander. Ainsi le savoir exigé de l'acteur, de l'architecte, du médecin, est grand. En ce qui concerne le roi, il y a évidemment une forte part de complaisance dans l'énoncé des sciences requises. D'après la Smṛti le roi doit connaître les Veda, le droit, la logique, la philosophie; Çûdraka, au prologue de la Mṛcchakaṭikâ, se glorifie d'avoir su, outre deux Veda, les mathématiques, l'ars amandi, l'éléphantologie. La démesure se voit à plein dans Kâdambarî (p. 60) (le prince Candrâpîḍa), ou dans les Vies du Buddha et du Jina.

Comme la littérature envisage une société fragmentée, c'est d'éducations spécialisées qu'elle nous entretient aussi. Outre celle du prince, il y a celle du théologien (sur laquelle les Upanisad ont quelques données intéressantes), celle du guerrier (épopée, etc.), celle du scribe (Kauṭilya), celle de l'artisan (Nârada), celle de la courtisane (Kâmamanjarî dans le Daçakumâra, ou la Samayamâtṛkâ), des femmes en général (Kâmasûtra). Nous tenons les préceptes que le maître

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

impartissait à l'élève au terme du *brahmacarya* (Taitt. Up., I, 11) et une sorte de serment, assez impressionnant, à l'adresse des futurs médecins (Caraka, III, 8). On y voit tout le rôle que jouent les idées morales dans l'éducation ancienne.

§ **113.** — Des sièges de savoir traditionnel sont les *matha*, collèges religieux attenant à un temple; le mot est ancien (Amara), mais la chose s'est créée sans doute dans le Sud, à partir des VII^e^-VIII^e^ siècles (on a mention de réfectoires et de logements pour les étudiants), et semble avoir reçu son impulsion de Çankara.

Plus anciennement, il est question d'*âçrama* ou « ermitages » (proprement « (lieux) d'exercices (ascétiques) »); ils sont situés en général à l'écart de la ville et parfois au cœur de la forêt; les livres « forestiers » d'où dérivent les Upanisad ont pris naissance dans ces colonies isolées. Ce ne sont pas seulement des asiles enchanteurs de paix et de renoncement, comme se plaît à les décrire la lyrique (Çakunt., VII, 12; Raghuv., XIV, 75 *sqq.*) développant une tradition de l'épopée. Ce sont des lieux de travail. Un passage du Mahâbhârata (I, 64 : visite de Duhsanta à l'*âçrama* de Kânva) montre l'étendue des disciplines qu'on y pratique. L'*âçrama* prend plus de volume en milieu bouddhique, où il est ouvert à tous ceux qui sont passés par une épreuve liminaire.

Les écoles védiques, groupements de spécialistes attachés à préserver une certaine version des textes, puis les écoles de Lois, les *parisad* ou collèges de brâhmanes servant d'experts, d'arbitres, autant d'organismes qui ont pu acheminer aux « Universités ». Ces Universités, au sens médiéval du terme, on peut les reconnaître dans certaines institutions bouddhiques semi-monastiques comme celle de Nâlandâ près

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de Râjagṛha, censément fondée par Açoka. Avec ses six collèges, ses nombreux étudiants (entre 3.000 et 5.000), ses 300 salles, ses 8 grands halls, ce devait être un établissement d'importance. Admis à la suite d'un examen mené par le « pandit-huissier », l'étudiant y apprend surtout la controverse dogmatique; Nâgârjuna, Asanga, Vasubandhu, Dharmapâla, d'autres grands noms, passent pour y avoir enseigné; on y venait, assure-t-on, de tous pays. Il y avait des *caraka* ou « étudiants ambulants ».

Quant à la fameuse Takṣaçîlâ (Taxila) au Gândhâra, le témoignage des Jâtaka, bien qu'appuyé par l'épopée (et même, du côté grec, par Apollonios de Tyane), ne suffit pas à faire sortir tout à fait de la légende cette « université » qui disparut avec ou après les Kuṣâṇa. On y enseignait, nous dit-on, les dix-huit sciences (chiffre conventionnel) et notamment la médecine; Pâṇini passe pour y avoir été étudiant, ainsi que Kauṭilya (?).

Sous les Gupta il y eut encore pour centres de culture Ujjayinî et Benares (Kâçî), Valabhî au Kâthiyâvâr, Amarâvatî au Sud. Une institution d'un type un peu plus moderne sera Vikramaçîlâ au Bihâr, fondée au XIe siècle. La plupart de ces établissements ont bénéficié de subventions royales.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHRONOLOGIE SOMMAIRE

3102. Date traditionnelle du *kaliyuga*.	
2500-2000. Civilisation de l'Indus (Mohan-jo Daro et Harappa).	
2000-1600.	*Rgveda*.
1500. Guerre des Bhârata (d'après certains Purâna).	
1400. Pariksit.	Atharvaveda.
1300. Yâjnavalkya.	Yajurveda Blanc.
1000-800.	Çatapathabrâhmana. Brhadâranyaka-Upanisad.
800-400.	Principales Upanisad. Principaux Sûtra védiques.
558. Naissance du Buddha.	
540. Naissance du Jina (Mahâvîra).	
518. Conquête du bassin de l'Indus par Darius Ier.	
486. Ajâtaçatru du Magadha.	
478. Mort du Buddha *(nirvâna)* (543 d'après la tradition de Ceylan).	
468. Mort du Jina (527 d'après la tradition).	
Ve-IVe siècle.	Grammaire de Pânini.
IVe siècle.	Débuts de la fixation du Mahâbhârata.
327. Invasion d'Alexandre.	
322. Candragupta, dynastie Maurya.	Noyau du Kautilîya.
300. Ambassade de Mégasthène.	Débuts de la fixation du Râmâyana.
IIIe siècle.	
264. Avènement d'Açoka.	
250. Conversion d'Açoka.	
226. Mort d'Açoka.	Fixation du canon pâli.
IIe siècle.	

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

189. Invasion de Dèmètrios.
176. Début des Çunga.
168. Ménandre (Milinda) au Panjâb.
Ier siècle avant Jésus-Christ. — Mahâbhâsya. Lois de Manu.
90. Invasion des Çaka.
70. Début des Andhra(bhrtya) (Çâtavâhana, Çâtakarni).
58. Ère *vikrama*.
30. Fin des Çunga-Kânva, début des Kusâna.
Ier siècle après Jésus-Christ. — Fixation des Jâtaka. Débuts de la fixation des Sûtra philosophiques.

78. Ère *çaka (çâlivâhana)*.
IIe siècle. — Nâtyaçâstra. Yâjnavalkyasmrti. Brhaspatismrti.

130. Castana et Rudradâman Ier *(mahâksatrapa)* à Ujjayinî.
144. Kaniska; ère de Kaniska.
IIIe siècle. — Açvaghosa; Hâla. Visnusmrti.
245. Invasion de Sâhpuhr Ier; fin de Vâsudeva, dernier des grands Kusâna.
IVe siècle. — Nâradasmrti. Débuts de la fixation des principaux Purâna.

320. Candragupta Ier; ère *gupta*. — Kâmasûtra.
335. Samudragupta; début des Pallava. — Mrcchakatikâ.
375. Candragupta II (Vikramâditya). — Kâlidâsa. Amarasimha.
388. Fin des Çaka dans l'Inde.
405-411. Voyages de Fa-hien.
414. Kumâragupta Ier.
450. Invasion des Hephtalites (Huns) au Gândhâra; début des Kadamba.
455. Skandagupta.
484. Budhagupta.
485. Invasion de Toramâna au Mâlava.
490. Royaume de Valabhî.
500. Début des Câlukya antérieurs ou occidentaux. — Brhatsamhitâ.
510. Démembrement de l'empire Gupta. — Bhâravi.
533. Yaçodharman; victoire sur le chef Hun Mihirakula.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

550. Fin du pouvoir des Huns; Pulakeçin Ier à Vâtâpi.
580. Début des Vâkâṭaka.
605. Harsavardhana (Çilâditya); ère de Harsa. — Comédies de Harsa.
609. Pulakeçin II. — Mâgha.
625. Début des Pallava. — Bâṇa.
630-644. Voyage de Hiŭan-tsang.
642. Mort de Pulakeçin II; Narasiṃhavarman Ier, apogée des Pallava. — Bhartṛhari.
647. Mort de Harsavardhana.
675-685. Séjour d'I-tsing à Nâlandâ. — Daṇḍin.
711. Invasion du Sind par les Musulmans.
VIIIe siècle, première moitié. — Bhavabhûti.
753. Début des Râṣṭrakûṭa.
760. Début des Pâla du Bengale. — Kumârila.
VIIIe siècle, seconde moitié. — Çankara.
836. Bhoja Ier, roi de Kanauj.
871. Début des Coḷa.
880. Début des Kaḷacuri (Haihaya).
892. Début des Câḷukya orientaux (Bhîma Ier). — Râjaçekhara.
962. Royaume de Ghaznî.
973. Début des Câḷukya de Kalyâṇi.
XIe siècle. — Kathâsaritsâgara. Râmânuja. Ksemendra.
XIIe siècle. — Hemacandra. Râjatarangiṇî. Gîtagovinda.

(toutes les datations d'œuvres littéraires, à trois ou quatre près, sont hypothétiques).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

BIBLIOGRAPHIE

§ 1. Ouvrages généraux. — Les ouvrages traitant de la civilisation d'une manière plus ou moins indépendante de l'histoire politique ou de la littérature sont les suivants : S. V. Venkateswara, *Indian culture through the ages*, London, 2 vol., 1928-1932. H. Gœtz, *Epochen der indischen Kultur*, Leipzig, 1929 (criticable). Ch. Chakravarty, *The cultural history of the Hindus*, Calcutta, 1946. R. K. Mookerji, *Hindu civilization up to Mauryan empire*, London-New-York, 1936. L'ouvrage collectif *The cultural heritage of India*, Calcutta, 3 vol., 1937, n'est guère qu'une suite d'essais (nouv. éd. en préparation, fortement remaniée). Surtout littéraires N. N. Ghose, *Indo-aryan literature and culture*, Calcutta, 1934. R. W. Frazer, *A literary history of India*, London, 1898 (vieilli). Sommaires G. Courtillier, *Les anciennes civilisations de l'Inde*, Paris, 1930 (jusqu'au VII[e] s.); S. Lévi, *L'Inde civilisatrice*, Paris, 1938 (*id.*, surtout historique); H. G. Rawlinson, *India : A short cultural history*, London, 1937 = New-York, 1938 et l'ouvrage collectif *Das Licht des Ostens*, Berlin-Leipz. s. d. (vers 1925, J. Jolly, etc.). Collectif aussi *Legacy of India*, éd. par G. M. Garrat, London, 1937 [portions excellentes]. L'ouvrage de S. K. Aiyangar, *Ancient India*, Poona, 2 vol., 1911; 1941 [2], concerne surtout le Sud et peu les faits sociaux. Précieux pour le *dharma* et pour plusieurs techniques L. D. Barnett, *Antiquities of India*, London, 1913. Partiel et personnel D. R. Bhandarkar, *Some aspects of ancient Indian culture*, Madras, 1940; partiel aussi, mais important N. N. Law, *Studies in Indian history and culture*, London, 1925; personnel aussi, mais plus général, B. K. Sarkar, *Introduction to Hindu positivism*, Cal-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cutta, 1937; *The positive background of Hindu sociology*, Allahabad, 2 vol., 1921-1926; 1937 [2]; *Creative India from Mohenjo-Daro to Vivekananda*, Lahore, 1936. Cf. encore R. Ch. Majumdar, *Outline of ancient Indian history and civilization*, Calcutta, 1927. A. A. Macdonell, *India's past*, Oxford, 1927 [2]. P. H. Valavalkar, *Hindu social institutions*, London-Bombay, 1939; Baroda, 1942[2]; Batakrishna Ghosh, *Hindu ideal of life*, Calcutta, 1947 (surtout d'après la *smrti*). Un article de F. Edgerton: *Dominant ideas in the formation of Indian culture*, J. Am. Or. Soc., LXII (1942).

Des faits sociaux et culturels sont fournis dans les ouvrages historiques suivants : P. Masson-Oursel, *L'Inde antique et la civilisation indienne*, Paris, 1933 (trad. angl., 1934) (succinct). L. de La Vallée Poussin, *L'Inde jusque vers 300 av. J.-C.*, Paris, 1924 (supplément, 1936); *L'Inde au temps des Mauryas* (etc.), 1930; *Dynasties et histoire de l'Inde depuis Kanishka* (etc.), 1935 (riches, inégaux). Substantiel, mais allant seulement jusqu'à la « période épique », le tome I de la *Cambridge history of India* sous la direction de E. J. Rapson : *Ancient India*, Cambridge, 1922 (t. II en préparation). Abondant aussi et allant jusqu'aux Gupta inclus, H. Ch. Raychaudhuri, *Political history of ancient India*, Calcutta, 1923 (5[e] éd. sous presse). Plus bref, du même (avec collaborateurs), *An advanced history of India*, London, 1946, ainsi que *Studies in Indian antiquities*, Calcutta, 1932. Aventureux K. P. Jayaswal, *History of India 150 A. D. to 350 A. D.*, Lahore, 1933. E. Waldschmidt, *Geschichte des indischen Altertums*, 1950 (Bruckmanns Weltgeschichte) (excellent).

Enfin l'ouvrage de P. V. Kane, *History of Dharmaçâstra*, Poona, 3 vol. en 4 tomes (vol. 4 et dernier, deux tomes, en préparation), 1930-1946, rassemble presque exhaustivement les faits de la Smrti, de l'Artha et du rituel.

Utiles encore divers articles de l'*Encyclopaedia of religion and ethics* (v. Indices, s. u. *India* : castes en particulier). Pour mémoire, le grand ouvrage de pionnier de Ch. Lassen (1847-1861-1873).

§ 2. **La Caste.**—La plupart des études (très nombreuses) ne traitent qu'en passant de la situation ancienne. On

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

peut consulter les ouvrages, très systématiques, de A. M. Hocart, *La Caste*, Paris, 1938 et surtout E. Senart, *Les Castes dans l'Inde*, Paris, 1896, réimpr. 1927 (trad. angl., 1930); aussi N. K. Dutt, *Origin and growth of caste in India*, I, Calcutta, 1931 et (remarquable) J. H. Hutton, *Caste in India*, Cambridge, 1946 (trad. fr., 1949).

Spécialement sur l'état ancien, outre Kane, § 1; Fick, § 8 *b*; Hopkins, § 8 *d*, voir quelques articles : A. A. Macdonell, *The early history of caste*, Amer. Hist. Rev., XIX (1914). J. Jolly, *Die Entstehung des Kastenwesens*, Z. D. Morg. Ges., L (1896). H. Oldenberg, *Zur Geschichte des indischen Kastenwesens*, *ibid.*, LI (1897).

Plus généralement : A. Geiger, *Die indoarische Gesellschaftsordnung*, Tübingen 1935 (spéculatif). G. H. Mees, *Dharma and society*, London, 1936. Monographies : B. Breloer, *Megasthenes über die indische Gesellschaft*, Z. D. Morg. Ges., LXXXVIII (1930). R. Fick, *Die Mischkaste der Ugras*, Mélanges Winternitz (1933).

§ **3. Droit.** — L'ouvrage de Kane, § 1, nous dispense de citer une trop longue bibliographie : on trouvera plusieurs études particulières sous § 8 *dgh*. Rappelons cependant l'ouvrage, jadis essentiel et qui demeure important, de J. Jolly, *Recht und Sitte*, Strassburg, 1896 (trad. angl.) et plusieurs monographies du même, notamment la série des *Beiträge zur indischen Rechtsgeschichte*, Z. D. Morg. Ges., XLIV (1890) et suiv.

Plus récemment : Niranjan Roy, *The ancient Hindu law of pledges and bailments*, J. Dep. Letters, XXXII (1939). A. Thakur, *Documents in ancient India*, Annals Bhand. Inst., IX (1928); *Proof of possession*, *ibid.*, XI (1924); *An enquiry about the Hindu law of evidence*, J. Dep. Letters, XI (1924). A. S. Altekar, *The widow's right of inheritance*, J. Bih. Or. Soc., 1938. J. N. C. Ganguly, *Hindu theories of punishment*, Annals Bhand. Inst., VIII (1926). K. M. Kapadia, *Hindu kinship*, Bombay, 1947. I. Karvé, *Kinship terms and the family organization as found in the... Mahâbhârata*, Mélanges Sukthankar (= Bull. Deccan Coll. Inst., V) (1944). J. Brough, *The early history of Gotras*, J. Roy. As. Soc., 1946 (remarquable). R. Fick, *Die Gotras*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

in den Pali-Texten, Mélanges Geiger (1931). G. Banerjee *The Hindu law of marriage and strîdhana*, Calcutta, 1896. Nombreuses études de L. Sternbach, notamment *Juridical studies in ancient Indian law*, Poona Or., IX (1944), X (1945), Annals Bhand. Inst., XXIV (1943) et suiv., Bhâr. Vidyâ, VII (1946); *Râkṣasa-and Paiçâca-Vivâha*, New Ind. Ant., VI (1943); *Forms of marriage*, Annals Bhand., XXII (1941); *Legal relations between employers and employees in ancient India*, Poona Or., VIII (1943); *The harmonizing of law with the requirements of economic conditions* (etc.), Annals Bhand., XXIII (1942); *Le droit de succession dans l'Inde ancienne*, Cracovie, 1938 (d'après Âpastamba), et d'autres. Vieilli L. Feer, *Le mariage par achat dans l'Inde âryenne*, Journ. As., 1885.

Plus généraux : C. Sankararama Sastri, *Fictions in the development of the Hindu law texts*, Adyar, 1926. N. Ch. Gupta, *Evolution of law*, J. Dep. Letters, XIII (1926) (spéculatif). M. Winternitz, *Die Frau in den indischen Religionen*, I (seul paru), Leipzig, 1920 (et cf. Meyer, § 7). W. Gampert, *Die Sühnezeremonien in der altindischen Rechtsliteratur*, Prag, 1939 (important). Cf. les ouvrages anciens sur le droit indien en général de G. Mazzarella, B. W. Leist.

§ 4. **L'État.** — Des ouvrages utiles, fondés surtout sur le Kauṭilya (cf. aussi § 8 *d*) sont les suivants : U. N. Ghoshal, *A history of Hindu political theories*, Oxford, 1923; 1927[2] (remarquable). N. N. Law, *Studies in ancient Hindu polity*, London, 1914; *Aspects of ancient Indian polity*, Oxford, 1921. N. C. Bandyopadhyaya, *Development of Hindu polity and political theories*, Calcutta, 2 vol., 1927-1939. B. K. Sarkar, *The political institutions and theories of the Hindus*, Leipzig, 1922 (aventureux). A. Hillebrandt, *Altindische Politik*, Jena, 1923 (sagace). K. V. Rangaswami Aiyangar, *Ancient Indian polity*, Madras, 1914; 1934[2]; *Indian cameralism*, Adyar, 1949 (suggestif). K. P. Jayaswal, *Hindu polity*, Calcutta, 1924. A. S. Altekar, *State and government in ancient India*, Benares, 1949. Beni Prasad, *The state in ancient India*, Allahabad, 1928; *The theory of government in ancient India*, Allahabad, 1927. Brillants aperçus, d'après la Smṛti, dans K. V. R. Aiyangar, *Râja*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dharma, Adyar, 1941. Vieilli R. Shamasastry, *Evolution of Indian polity*, Calcutta, 1920.

Monographies ou articles : O. Stein, *Der altindische Staat*, Arch. Or., III (1931). J. J. Anjaria, *The nature and grounds of political obligations in the Hindu state*, London-Bombay, 1935. H. N. Sinha, *Sovereignty in ancient Indian polity*, London-Calcutta, 1938. B. Breloer, *Megasthenes über die indische Stadtverwaltung*, Z. D. Morg. Ges., LXXXIX (1931). U. N. Ghoshal, *On some points relating to the Maurya administrative system*, Ind. Hist. Qu.,VI (1930); *Administrative terms in ancient India*, Mélanges K. Aiyangar (1936); *The samgha-gana in post-Vedic period*, Ind. Cult., XII (1945); *Hindu theories of social contract* (etc.), Ind. Hist. Qu., XXIV (1948); *The king's executive administration in the Dharmasûtras*, *ibid.*, XXI (1945). P. N. Banerji, *Public administration in ancient India*, Calcutta, 1916. V. R. R. Dikshitar, *Hindu administrative institutions*, Madras, 1929. R. K. Mookerji, *Local government in ancient India*, Oxford, 1920[2]. N. N. Law, *The determination of the relative strength of a state and the vyasanas*, Ind. Hist. Qu., VI (1930). B. Bhattacharya, *Ministers in ancient India*, New Ind. Ant., II (1939). A. S. Altekar, *History of village communities in Western India*, Oxford, 1929. A. K. Coomaraswamy, *Spiritual authority and temporal power in the Indian theory of government*, New-Haven, 1942 (fantastique).

Sur les questions financières et fiscales, U. N. Ghoshal, *Contributions to the history of the Hindu revenue system*, Calcutta, 1929 (important); *The agrarian system in ancient India*, Calcutta, 1930 (même remarque); *On some fiscal terms occurring in the ancient Indian land-grants*, Ind. Hist. Qu., V (1929). Atindra N. Bose, *Indo-aryan land revenue system*, J. Bomb. Branch, 1939.

§ 5. Politique extérieure (guerre). — N. N. Law, *Inter-state relations in ancient India*, I, Calcutta, 1920. U. N. Ghoshal, *The system of inter-state relations* (etc.), Mélanges Vogel (1947). P. N. Banerjee, *International law and custom in ancient India*, J. Dep. Letters, I (1920). Cf. aussi Nâg cité § 8 *d*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sur la guerre : V. R. R. Dikshitar, *War in ancient India*, Madras, 1944; 1948² (assez riche en faits, mais plus encore en naïvetés); *The art of war as practised in South India*, Annals Bhand. Inst., VI (1927). G. T. Date, *The art of war in ancient India*, London, 1929. H. Losch, *Allindisches Heer- und Kriegswesen*, Deutschlands Erneuerung, 1941. P. Ch. Chakravarti, *Naval warfare in ancient India*, Ind. Hist. Qu., VI (1930); *Art of war*, Dacca, 1941.

§ 6. **Économie.** — Ouvrages ou articles généraux (outre Fick § 8 *b* et autres) : K. V. R. Aiyangar, *Ancient Indian economic thought*, Benares, 1935. N. Ch. Bandyopadhyaya, *Economic life and progress in ancient India*, I (*Hindu period :* jusqu'aux Maurya), Calcutta, 1925; 1945². A. N. Bañerji, *Studies in economics of ancient India*, Annals Bhand. Inst., X (1929). S. K. Das, *The economic history of ancient India*, Calcutta, 1925. P. Ch. Basu, *Economic life in ancient India*, Ind. Hist. Qu., I (1925). Pran Nath (Vidyalankar), *A study in the economic condition of ancient India*, London, 1929. J. N. Samaddar, *Lectures on the economic conditions of ancient India*, Calcutta, 1922. N. S. Subbarao, *Economic and political conditions in ancient India*, Mysore, 1911. Atindra N. Bose, *Social and rural economy of Northern India*, Calcutta, 1941. A. Appadorai, *Economic conditions in Southern India*, Madras, 2 vol., 1936. Cf. aussi les études relatives aux sources bouddhiques, citées sous § 8 *b*.

Monographies : R. Ch. Majumdar, *Corporate life in ancient India*, Calcutta, 1918; Poona, 1922² (utile). L. Sternbach, *Veçyâ, synonyms and aphorisms*, Bhâr. Vidyâ, IV (1944), V (1945), VIII (1947). M. Banerjee, *On metals and metallurgy in ancient India*, Ind. Hist. Qu., III (1927) (dans le Veda). P. Ch. Ray, *A history of Hindu chemistry from the earliest times* (etc.), Calcutta, 2 vol., 1900-1909; 1903-1925². S. K. Roy, *Mineralogy and mining in ancient India*, J. Bih. Or. Soc., 1942. V. A. Gadgil, *The village in Sanskrit literature*, J. Bomb. Branch, 1927. A. Kumar Bose, *Agriculture*, Ind. Hist. Qu., X (1934). R. Ganguli, *Cultivation in ancient India*, Ind. Hist. Qu., VI (1930), VII (1931); *Cattle and cattle-rearing in ancient India*, Annals

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bhand. Inst., XII (1931); *Famine in ancient India*, *ibid.*, XV (1934). J. Bloch, *La charrue védique*, Bull. Sch. Or. Stud., VIII (1936). R. Gangopadhyaya, *Some materials for the study of agriculture and agriculturists in ancient India*, Serampore, 1932. S. R. Das, *The early history of irrigation*, Mod. Rev., 1933. P. T. Srinivas Iyengar, *Trade of India*, Ind. Hist. Qu., I (1925), II (1926). R. K. Mookerji, *A history of Indian shipping and maritime activity*, London (etc.), 1912 (utile). Pran Nath, *Tausch und Geld in Allindien*, Leipzig-Wien, 1924 *(id.)*. A. K. Sarkar, *The coins and weights in ancient India*, Ind. Hist. Qu., VII (1931). U. N. Ghoshal, *Slavery in ancient India*, Calc. Rev., 1925. A. Nath Bose, *Origin of slavery*, J. Ind. Hist., 1940 (sur cette question, cf. particulièrement Breloer, § 8 *g*, t. II).

§ **7. Vie publique et privée.** — Dans l'ordre approximatif où nous avons abordé la matière, citons : J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich et Leipzig, 1937 (très riche). P. K. Gode, *Studies in the history of Indian festivals*, Annals Bhand. Inst., XXVI (1946); J. Jhâ Res. Inst., III (1946); Adyar Bull., XI (1947). B. B. Dutt, *Town planning in ancient India*, Calcutta, 1925 (utile malgré des restitutions aventurées). P. K. Acharya, *Villages and towns in ancient India*, Mélanges B. Ch. Law (1946) (et cf. § 8 *h*). A. S. Altekar, *The position of women in Hindu civilization*, Benares, 1938. J. J. Meyer, *Das Weib im altindischen Epos*, Leipzig, 1933 (trad. angl. remaniée : *Sexual life in ancient India*, London, 2 vol., 1930) (surtout d'après le MhBh.; concerne aussi nos chap. I à IV). K. Ch. Shastri, *Requisites of a Sanskrit poet*, J. Dep. Letters, XXVI (1935). M. O. Thomas, *Literature, learning, libraries in ancient India*, Journ. Annamalai Univ., III (1934). P. K. Acharya, *Fine arts*, Ind. Hist. Qu., V (1929); *The artist in ancient India*, J. Or. Res., VIII (1934). V. Raghavan, *Some Sanskrit texts on painting*, Ind. Hist. Qu., IX (1933). C. Sivaramamurti, *Antiquity and evolution of art in India*, J. Or. Res., VIII (1934), IX (1935) (et autres articles du même). I. Stchoukine, *La peinture de l'Inde antique d'après les témoignages littéraires*, Rev. Arts As., IV (1927). C. Mar-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cel-Dubois, *Les instruments de musique de l'Inde ancienne*, Paris, 1941 (remplaçant l'ouvrage ancien de J. Grosset). Sur les questions littéraires et artistiques, voir les manuels connus sur le théâtre, S. Lévi, A. B. Keith, etc.

H. Lüders, *Das Würfelspiel im alten Indien*, Berlin, 1907 (exemplaire). P.-E. Dumont, *Sur le jeu de dés dans l'Inde ancienne*, Bull. Lettres Ac. Belg., 1922. A. Shastri Pharke, *Sports and games in Sanskrit literature*, Princess of Wales Stud., X (1938). G. P. Majumdar, *Dress and other personal requisites in ancient India* (*Food, conveyances, furniture, health and hygiene*, etc.), Ind. Cult., I (1934) et suiv. G. S. Ghurye, *On Hindu costume*, Bull. Deccan Coll., VIII (1947). P. K. Gode, *Studies in the history of Indian cosmetics and perfumery*, Bhâr. Vidyâ, VI (1945); New Ind. Ant., VII (1945); J. Univ. Bomb., XIV (1945); J. Jhâ Res. Inst., III (1946) (etc.). S. K. Das, *The educational system of the ancient Hindus*, Calcutta, 1930 (le plus complet sur la question). A. S. Altekar, *Education in ancient India*, Benares, 1934; 1944 [2]. R. K. Mookerji, *Glimpses of education in ancient India*, Annals Bhand. Inst., XXV (1944); *Ancient Indian education* (according to Smṛti), Mélanges Mâlavîya (1932) et surtout *Ancient Indian education*, London, 1947 (riche et personnel). Enfin R. Ch. Dikshitar, *Public opinion in ancient India*, Mélanges Kuppuswami Sastri (1937).

§ 8. **Études** sur des textes ou des séries de textes :

a) *Veda.* — H. Zimmer, *Allindisches Leben*, Berlin, 1879 (d'après les Saṃhitâ : encore irremplacé). A. A. Macdonell et A. B. Keith, *Vedic index of names and subjects*, London, 2 vol., 1912 (*passim;* très précieux pour les Saṃh. et les Brâhmaṇa). U. N. Ghoshal, *A history of public life*, I (période védique), Calcutta, s. d. (bien informé). S. Ch. Sarkar, *Some aspects of the earliest social history of India*, London, 1928. H. Ch. Joshi, *Recherches sur les conceptions économiques et politiques dans l'Inde ancienne d'après le Rigvéda*, Paris, 1928 (faible). P. Ch. Basu, *Indo-aryan polity*, London, 1925 (*Rgveda*).

Travaux plus limités : U. N. Ghoshal, *Kingship in the Rgveda*, Ind. Hist. Qu., XX (1944); *in the Atharvaveda*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(ibid.). V. M. Apte, *Social and religious life in the Grhya-sûtras*, Bombay, 1939. Cf. enfin J. Rapson (et autres), § 1.

b) *Bouddhisme.* — R. Fick, *Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit*, Kiel, 1897; trad. angl., Calcutta, 1920 (encore important pour les problèmes de caste et de métier). R. N. Mehta, *Pre-Buddhist India*, Bombay, 1939 (riche : puisé presque uniquement dans les Jâtaka). B. Ch. Law, *India as described in early texts of Buddhism and Jainism*, London, 1941. T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, London, 1903; 1917². C. A. F. Rhys Davids, *Notes on early economic conditions in Northern India*, J. Roy. As. Soc., 1901 (Jâtaka). B. Ch. Law, *Social, economical and religious conditions according to the Buddhis texts*, Mélanges Pathak (1934). B. N. Puri, *Economic life in Kusâna period*, Ind. Cult., XII (1946) (et autres articles du même). Bonne monographie : R. Lingat, *Vinaya et droit laïque*, Bull. Ec. fr. Extr.-Or., XXXVII (1937).

c) *Jaïnisme.* — Law précité et du même, *Some Jaina canonical Sûtras*, Bombay, 1949. J. Ch. Jain, *Life in ancient India as depicted in the Jain Canons*, Bombay, 1947 (riche en faits).

d) *Epopée.* — H. Oldenberg, *Das Mahâbhârata*, Göttingen, 1922 (succinct). J. Dahlmann, *Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch*, Berlin, 1895 (c. r. Barth, *Œuvres*, IV) (trop personnel). N. Ch. Banerjee, *Politics and political history in the Mahâbhârata*, Ind. Hist. Qu., I (1925). E. W. Hopkins, *The social and military position of the ruling caste in ancient India* (etc.), J. Am. Or. Soc., XIII (1889) (important). S. Cramer, *Eene oudindische Stad volgens het Epos*, Groningen, 1899. G. J. Held, *The Mahâbhârata : An ethnological study*, Amsterdam, 1935 (suggestif). Cf. encore Meyer *(Das Weib)*, sous § 7; Karvé, sous § 3.

Spécialement sur le Râmâyana : P. Ch. Dharma, *The Râmâyana polity*, Madras, 1941 (relevé soigneux); *Customs and beliefs from the Râmâyana*, Poona Or., II (1937); *Occupations and professions as seen in the Râmâyana*, Annals Bhand. Inst., XIX (1935).

e) *Açoka et les Maurya en général.* — V. R. R. Dikshitar, *The Mauryan polity*, Madras, 1932. D. R. Bhan-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

darkar, *Açoka*, Calcutta, 1913; 1932[3]. V. A. Smith, *Açoka*- Oxford, 1902; 1920[3]. B. M. Barua, *Asoka and his inscriptions*, Calcutta, 2 vol., 1946 (le plus abondant). F. J. Monahan, *The early history of Bengal*, Oxford, 1925 (Açoka comparé à l'Arthaçâstra).

f) *Mahâbhâsya.* — P. Ch. Chakravarti, *The Mahâbhâsya*, Ind. Hist. Qu., I (1925); *Patañjali as he reveals himself in the Mahâbhâsya*, *ibid.*, II (1926). Ancien : A. Weber, *Das Mahâbhâsya des Patañjali*, Ind. Stu. XIII (1873).

g) *Kautilya.* — Monahan cité sous e; Sten Konow, *Kautalya Studies*, Oslo, 1945 (sommaire). H. K. Deb, *The Kautilîya Arthaçâstra on forms of government*, Ind. Hist. Qu., XIV (1938). Kâlidâs Nâg, *Les théories diplomatiques de l'Inde ancienne et l'Arthaçâstra*, Paris, 1923 (trad. angl. in J. Ind. Hist., 1926). B. K. Sarkar, *Kautalya, Economic planning and climatology*, Ind. Hist. Qu., XI (1935). N. N. Law, *The machinery of the administration according to the Kautilîya*, Ind. Hist. Qu., V (1929), VI (1930). L'ouvrage le plus massif et l'un des plus pénétrants est celui de B. Breloer, *Kautalîya-Studien*, Bonn, 3 vol. (I *Das Grundeigentum in Indien;* II *Allindisches Privatrecht bei Megasthenes und Kautalya;* III *Staatsverwaltung im alten Indien*) 1927-1928-1934 (et cf. la polémique Meyer-Breloer, Z. Indol., VII (1929), ad Breloer II). Il y a beaucoup à prendre dans les notes de la trad. J. J. Meyer (Leipzig, 1926).

La plupart des études citées sous §§ 4 et 5 et nombre d'autres ont affaire avec Kautilya. Les articles des pionniers, H. Jacobi, J. Jolly et autres, sont surtout philologiques ou consacrés à la datation de l'œuvre : sur ce point, cf. en dernier lieu A. B. Keith, *The age of the Arthaçâstra*, Mélanges B. Ch. Law, I (1945) et St. Konow précité.

Spécialement sur Mégasthène : O. Stein, *Megasthenes und Kautilya*, Wien, 1921; *Megasthenes* in Pauly-Wissowa (1931); cf. encore sous §§ 2 et 4.

Sur les sources grecques en général, voir traductions et notes de J. W. M' Crindle (6 vol., Calcutta ou Westminster, entre 1877 et 1901), encore utiles; bon résumé O. Wecker, *Indien* in Pauly-Wissowa (1916). Riche W.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

H. Schoff, *The Periplus of the Erythraean sea*, London (etc.), 1912.

h) *Smṛti*. — Outre les études citées sous § 3, consulter les traductions des principaux textes par G. Bühler, J. Jolly et autres; plus récemment, la trad. de Manu (et de Medhâtithi) par G. Jhâ, 12 vol.; celle de la Mitâksarâ (et commentaires) par J. R. Gharpure (en cours). Il y a d'utiles indications parmi quelque fatras dans J. J. Meyer, *Über das Wesen der allindischen Rechtsschriften* (etc.), Leipzig, 1927 et dans l'intéressante introduction à la Brhaspatismṛti éd. par K. V. R. Aiyangar, Baroda, 1941, ainsi que chez W. Foy, *Die königliche Gewalt nach den allindischen Rechtsbüchern* (etc.), Leipzig, 1895.

Mentionnons encore B. Bhagwan Das, *The science of social organization or The laws of Manu*, Madras, 1910; 2 vol., 1932-1935². J. J. Meyer, *Geselzbuch und Purâna*, Breslau, 1929 (ad H. Losch, *Die Yâjñavalkyasmṛti*, Leipzig, 1927).

i) *Kâmaçâstra*. — H. Ch. Chakladar, *Social life in ancient India : Studies in Vâtsyâyana's Kâmasûtra*, Calcutta, 1929; du même, sur le même sujet, in Asutosh Mookerjee, vol. III (1922) et ailleurs.

j) *Purâna*. — Outre Meyer précité (sous h), il y a quelques faits sociaux à extraire de R. Ch. Hazra, *Studies in the Purânic records on Hindu rites and customs*, Dacca, 1940 et chez D. R. Patil, *Cultural history from the Vâyu Purâna*, Poona, 1946.

k) *Çilpa*. — Les ouvrages de P. K. Acharya, et notamment *Indian architecture according to Mânasâra-Çilpaçâstra*, London (etc.), 1927 (éd. révisée 1949), sont fort précieux. On peut citer encore Ph. N. Bose, *Principles of Indian Çilpaçâstra*, Lahore, 1926. O. Stein, *Arthaçâstra und Çilpaçâstra*, Archiv. Or., VII (1935), VIII (1936), X (1938) (excellent). Outre les manuels généraux d'histoire de l'art, d'iconographie etc., voir la trad. d'un passage du Vismudharmottara (sur la peinture) par A. K. Coomaraswamy, J. Am. Or. Soc., LII (1932). Au sens large : analyse du Mânasollâsa dans l'éd. (en cours) par G. K. Shrigondekar.

l) *Belles-lettres*. — Pour les contes, voir surtout les notes

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et appendices de la version du Kathâsaritsâgara par C. H. Tawney-N. M. Penzer, not. l'introduction au tome IX (1928), par Atul Chatterjee. Les autres ouvrages de Tawney concernent des textes qui sont fort au-delà de nos limites chronologiques.

Pour le Daçakumâracarita, notes de la trad. J. J. Meyer, Leipzig, 1902; D. Ch. Sircar, *Glimpses into domestic and social life... in the Daçakumâracarita*, J. Ind. Hist., 1945. Pour Bâna, K. R. Potdar, *Contemporary life as revealed in the works of Bâna*, J. Univ. Bomb., XI (1942) (précis). Pour Somadeva(sûri), K. K. Handiqui, *Yaçastilaka and Indian culture*, Sholapur, 1949.

Pour la lyrique, quelques indications générales chez A. Hillebrandt, *Kâlidâsa*, Breslau, 1921 et L. Kretzschmar, *Bhavabhûti, der Dichter des « Dharma »*, Halle, 1936. En outre, A. Hussain, *La société dans le drame sanskrit*, Paris, 1939. R. G. Basak, *Indian society as depicted in the Mrcchakatika*, Ind. Hist. Qu., V (1929) et surtout W. Ruben, *Kâlidâsa's Raghuvamça, der klassische indische Fürstenspiegel*, Ankara, 1947. Plus général et complet, Bh. S. Upadhyaya, *India in Kâlidâsa*, Allahabad, 1947.

m) Pour les sources chinoises, voir les traductions et études connues de E. Chavannes, S. Beal, Th. Watters, etc.

n) Pour les inscriptions (et l'histoire), voir les notes et appendices à l'édition précieuse des *Select inscriptions bearing on Indian history and civilization* par D. Ch. Sircar, Calcutta, I (seul paru), 1942; ouvrage auquel on peut joindre, du même, *The successors of the Sâlavâhana in lower Deccan*, Calcutta, 1939; aussi S. Ch. Sen, *Some historical aspects of the inscriptions of Bengal*, Calcutta, 3 pts, 1942. La Râjataraṅginî (monumentale trad. par Aurel Stein) déborde le cadre de notre description.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS 5

INTRODUCTION

I. — L'histoire 7
II. — La littérature 15
III. — La religion 29
IV. — Les spéculations 44

CHAPITRE PREMIER. — **La caste** 61
— II. — **La famille** 80
— III. — **Éléments de droit civil** 105
— IV. — **Le droit pénal** 117
— V. — **L'État** 130
— VI. — **La politique et la guerre** 164
— VII. — **L'économie** 182
— VIII. — **Vie publique et privée** 211

CHRONOLOGIE SOMMAIRE 249

BIBLIOGRAPHIE 253

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 22 SEPTEMBRE 1950
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH
A MAYENNE (FRANCE)

(2019)

NUMÉRO D'ÉDITION : 1.798
FLAMMARION ET Cie, ÉDITEURS
DÉPOT LÉGAL : 4e TRIMESTRE 1950

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

DOGNON (Maurice). **Biologie et médecine devant la science exacte.**

DUCLAUX (Jacques). **L'homme devant l'univers.**

DUMONT-WILDEN (L.). **L'évolution de l'esprit européen.**

EINSTEIN (Albert). **Comment je vois le monde.**

EINSTEIN (Albert) et INFELD (Léopold). **L'évolution des idées en physique.**

GAUDEFROY-DEMOMBYNES (Maurice), de l'Institut. **Les institutions musulmanes.**

GAULTIER (Paul), de l'Institut. **L'âme française.**

GRAMONT (Armand de), de l'Acad. des Sciences. **Problèmes de la vision.** *Illustré.*

GUILLAUME (Paul). **La psychologie de la forme.** *Illustré.*

HOURTICQ (Louis), de l'Académie des Beaux-Arts. **L'art et la littérature.**

HOWARD (L.-O.). **La menace des insectes.**

JAMES (William). **Le pragmatisme.**

JAMES (Emile). **Histoire des théories économiques.**

JANET (Dr Pierre). **Les débuts de l'intelligence.**

JOLLY (Justin), de l'Institut. **Le sang dans la vie de l'organisme.** *Illustré.*

JOUSSAIN (André). **La loi des Révolutions.**

— **La sociologie.**

LALO (Charles). **L'esthétique du rire.**

LAPICQUE (Louis), de l'Institut. **La machine nerveuse.** *Illustré.*

LAPORTE (Jean). **La conscience de la liberté.**

LAVELLE (Louis). **Les puissances du moi.**

LECOMTE DU NOUY. **L'homme devant la science.**

LE LANNOU (Maurice). **La géographie humaine.**

MARLIO (Louis), de l'Institut. **Dictature ou liberté.**

— **Le sort du capitalisme.**

MARTIN (Germain), de l'Institut et SIMON (Philippe). **Le chef d'entreprise.**

MAURAIN (Charles), de l'Institut. **La météorologie et ses applications.**

MIREAUX (Emile). **Philosophie du libéralisme.**

PASTEUR VALLERY-RADOT, de l'Acad. française et de l'Acad. de Médecine. **Quelques grands problèmes de la Médecine contemporaine, fondateurs et doctrines.**

POINCARÉ (Henri). **La science et l'hypothèse.**

— **Science et méthode.**

— **La valeur de la science.**

PORAK (René). **L'âme chinoise.**

ROUCH (J.). **La mer.**

— **La Méditerranée.**

ROUX (Edmond). **Énergie électrique et civilisation.**

SERVIEN (Pius). **Science et poésie.**

SOUEGES (René). **La vie végétale.**

SOURIAU (Etienne). **La correspondance des arts.**

VERNET (Dr Maurice). **La sensibilité organique.**

WALLON (Henri). **De l'acte à la pensée.**

Hermann, Petit et Cie, 2, rue de Damiette, Paris. 15051-9-50.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dirigée par Paul GAULTIER, de l'Institut

ALAJOUANINE, BEZANÇON, BOIVIN, CHIRAY, HUGUENIN, LAUBRY, LEMIERRE, PASTEUR VALLERY-RADOT, SEZARY, TREFOUEL. **Ce que la France a apporté à la médecine depuis le début du XX^e siècle.**

ARDANT (Henri). **Les crises économiques.**

BERTRAND (Léon), de l'Institut. **Histoire géologique du sol français.** *Illustré* (2 vol) :

I. Les matériaux et les types structuraux du sous-sol.

II. Le plan architectural et l'édification de nos grandes régions géologiques.

BINET (A.). **Les idées modernes sur les enfants.**

BINET (Léon), BERNARD (Noël), DUJARRIC de la RIVIÈRE, GASTINEL, LACASSAGNE, LEMIERRE, MOLLARET, PASTEUR VALLERY-RADOT, RICHET (Charles), SENEQUE. **Les grandes découvertes françaises en biologie médicale.**

BLONDEL (Maurice). **Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix.**

BORDET (Jules), de l'Institut, Prix Nobel. **Infection et immunité.**

BOREL (Emile), de l'Institut. **L'évolution de la mécanique.**

BOUCHET (Henri). **Introduction à la philosophie de l'individu.**

BOUNOURE (Louis). **Reproduction sexuelle et histoire naturelle du sexe.**

— **Hérédité et physiologie du sexe.**

BOUTARIC (A.). **Au seuil de l'ère atomique.**

BOUTROUX (E.) **Science et religion dans la philosophie contemporaine.**

BOUVIER (René). **Les migrations végétales.**

— **Le caoutchouc.**

BRÉHIER (Emile), de l'Institut. **Transformation de la philosophie française 1900-1950.**

BROGLIE (Louis de), de l'Académie française et de l'Acad. des Sciences, Prix Nobel. **La physique nouvelle et les Quanta.**

BROGLIE (Maurice de), de l'Acad. française, de l'Acad. des Sciences et de l'Acad. de Médecine. **Atomes radioactivité et transmutations.** *Illustré.*

CAULLERY (Maurice), de l'Institut. **Les conceptions modernes de l'hérédité.** *Illustré.*

CHAMPY (Prof.), de l'Académie de Médecine. **La vie cellulaire.**

CHAUCHARD (Dr Paul). **Le sommeil et les états de sommeil.**

CHEVALIER (Jacques). **La vie morale et l'au-delà.**

CHEVALIER (Jean). **L'organisation du travail.**

CLAPARÈDE (Dr Ed.). **Comment diagnostiquer les aptitudes chez les écoliers ?**

COLERUS (E.). **De Pythagore à Hilbert.**

COLIN (Henri), de l'Institut. **La chimie des plantes.** *Illustré.*

DAUZAT (Albert). **La géographie linguistique.**

— **La philosophie du langage.**

DEMOLON (Albert), de l'Institut. **L'évolution scientifique et l'agriculture française.** *Illustré.*

Voir au verso